بوادر النوادر

حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی قدس سرہ

تفسیر، حدیث، فقہ، علم کلام اور تصوف کے اہم علمی مضامین پر مشتمل حضرت کی آخری تصنیف

ادارہ اسلامیات لاہور

۱۹۰۔ انار کلی، لاہور

بوادر النوادر

حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی قدس اللہ سرہ

تفسیر، حدیث، فقہ، علم کلام اور تصوف کے نادر علمی مضامین پر مشتمل حضرت کی آخری تصنیف

ادارہ اسلامیات
پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ ناشر

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہٖ الکریم ۔ اما بعد!

الحمدللہ عرصہ دراز کے بعد بوادر النوادر کا جدید ایڈیشن آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ یہ کتاب حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا شاہ محمد اشرف علی تھانوی قدس اللہ سرہٗ کے ان علمی تحقیقی مضامین پر مشتمل ہے۔ جو حضرت ممدوح قدس سرہٗ نے مختلف اوقات میں تحریر فرمائے اور متفرق جگہوں میں ان کی اشاعت ہوتی رہی، مگر چونکہ یکجا نہ ہونے کی بناء پر ان سے استفادہ آسان نہ تھا۔ اس لئے حضرت اقدس قدس اللہ سرہٗ نے ان تین سو نادر علمی مضامین کو ایک کتاب میں یکجا جمع کرنے کا حکم دیا اور اس کا نام بوادر النوادر تجویز فرمایا۔ یہ کتاب حضرتؒ کی آخر حیات میں زیورِ طبع سے آراستہ ہو کر آئی۔

حضرت قدس سرہٗ کے خلیفہ مجاز حضرت مولانا ڈاکٹر محمد عبدالحی صاحب مدظلہم العالی مآثر حکیم الامت میں بیان فرماتے ہیں:

"حضرت کے وصال سے شاید ایک ہفتہ یا عشرہ قبل کتاب بوادر النوادر طبع ہو کر آئی۔ جن صاحب نے طبع کرائی تھی، انہوں نے اس کتاب کے بیش نسخے حضرتؒ کی خدمت میں ہدیۃً ارسال کئے تھے۔ کتابیں جس وقت پیش کی گئیں حضرتؒ اٹھ کر بیٹھ گئے اور بڑی مسرت کے اظہار کے ساتھ ایک ایک کتاب پر ہاتھ رکھ کر فرما رہے تھے کہ میری جان ان کے

انتظار میں اُٹھی ہوئی تھی، پھر ان کتابوں کو چند مخصوص احباب میں تقسیم فرمایا۔ (مآثر حکیم الامت ص۲۹۶)

یہ علمی شاہکار سب سے پہلے محمد عبدالکریم صاحب جج پنشنر نے کراچی سے ۱۳۵۹ھ میں طبع کروایا جبکہ دوسری بار جداقدس حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ نے اپنی زیرنگرانی اپنے اشاعتی ادارہ سے والد محترم مولانا محمد زکی کیفی رحمۃ اللہ علیہ کے ذریعہ ۱۳۶۵ھ میں اس کی اشاعت کی خدمت سر انجام دی اور کہیں کہیں کچھ مفید حواشی کا اضافہ فرمایا۔

اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے اسی ایڈیشن کی فوٹو کاپی مکمل فہرست کے اضافہ کے ساتھ ہمیں آپ کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل ہو رہی ہے۔

تقبل اللہ منا ونفعنا بہ فی الدنیا والآخرۃ ۔ آمین۔

اللہ تعالیٰ حکیم الامت قدس سرہٗ کے مزید علمی جواہر پارے نئی آب و تاب کے ساتھ ہمیں شائع کرنے کی توفیق عطا کرے۔ آمین

والسلام

اشرف برادران (سلمہم الرحمٰن)

ادارہ اسلامیات، ۱۹۰۔ انارکلی، لاہور

فہرست بترتیب مضامین فن وار

قرآن و تفسیر

حدیث

فقہ

تصوف

عقائد و کلام (اور فلسفہ و منطق)

متفرقات

فارسی ادب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرست مضامین

بترتیب صفحات

مسائل فہرست دوم

۲- الحِکَمُ الدالّۃ علی الحِکَمِ الضالّۃ

مجموعۃ الرسائل الاشرفیہ

وہ چوالیس رسائل جن کا حوالہ بوادر النوادر کی تین فہرستوں میں دیا گیا

جملة الحقوق من مؤلف بوادر النوادر حکیم الامت مجدد الملت حضرت مولانا محمد اشرف علی صاحب نور اللہ مرقدہ

قال اللہ تعالیٰ فی النجم

أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ ... إلى ... فَغَشَّاهَا مَا غَشَّىٰ

(إلى العاقبة للمتقين)

لما دلت الآيات على حسن التقاط بعض المرام + من كثير الكلام
باقتضاء المقام حيث ذكر فيها بعض ما في صحف موسى وابراهيم +
عليهما الصلوة والسلام + وكانت من ذوات هذا الشان -

رسالہ

بوادر النوادر

المنتخبة من تاليفات هذا العبد المستهام + حيث اقتصر في انتخابها على المهام +
من العلوم والاحكام + وهذبتها ورتبتها باكمل اهتمام + واجمل نظام +

ثم اعتنى بطبعها مرة ثانية

العبد الضعيف محمد شفيع الديوبندي غفر ذنوبه المقتدر بعض الحواشي في مواضع عديدة

في محرم الحرام سنة ١٣٦٥ھ

من مكتبة اشرف العلوم شعبة دار الاشاعة ديوبند ضلع سهارنپور

وقد اهتم بتصحيحه العزيز الفاضل المولوى سيد حسن المدرس بدار العلوم الديوبند

(مطبوعہ کمال پرنٹنگ پریس دہلی)

عرض از ناشر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ۔ اما بعد بقیۃ السلف حجۃ الخلف۔ مجدد الملۃ حکیم الامۃ امام ربانی سیدی حضرت مولانا اشرف علی صاحب قدس اللہ سرہٗ کی یہ تصنیف تاریخ تصنیف کے اعتبار سے سب سے آخری اور خاتمۃ التصانیف ہے اور مضامین کے اعتبار سے روح التصانیف حضرت اقدس نور اللہ مرقدہٗ نے اس کتاب کی اصل یعنی فہرست مضامین مع حوالۂ کتب کو ۱۳۳۳ھ سے ۱۳۵۱ھ تک مختلف وقتوں میں مرتب فرمایا۔ حق سبحانہ وتعالیٰ نے حضرت اقدس کو مشکل سے مشکل کام میں آسان سے آسان راستہ نکال دینے کی ایک خصوصیت عطا فرمائی تھی اس لئے یہ فہرستیں تو خود قلم مبارک سے مرتب کر دیں اور شائع کر دیں اور یہ وصیت فرمادی کہ کوئی صاحب ان فہرستوں کے اصل مضامین کو تمام تصانیف سے منتخب کر کے شائع کر دیں۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ معاملہ بھی حضرت اقدس کے ساتھ ہمیشہ سے تھا کہ ؎

تو چناں خواہی خدا خواہد چنیں	می دہد یزداں مراد متقیں

چنانچہ جنگ کی وجہ سے سامان طباعت مفقود ہونے کے باوجود ایک صاحب خیر شیخ محمد عبد الکریم صاحب تاجر کراچی اس کی طباعت کیلئے آمادہ ہو گئے جن کی لکھی ہوئی تمہید شروع میں درج ہے۔ اور حضرت اقدس کے مرض وفات میں یہ کتاب مکمل طبع ہو گئی۔ لکھنؤ میں چھپی تھی۔ تھانہ بھون پہونچنے میں کچھ دیر لگی تو روزانہ انتظار رہتا تھا۔ وفات سے تقریباً بیس روز پہلے یہ کتاب پہونچ گئی جس سے بہت ہی مسرور ہوئے۔ گرانی شدید کی وجہ سے بہت ہی تھوڑے نسخے طبع ہوئے تھے جن میں کچھ نسخے حضرت والا نے اپنی قیمت سے طبع کرائے تھے۔ یہ نسخے اپنے مخصوص متعلقین میں تقسیم فرمائے۔ سب سے پہلا نسخہ اس ناکارہ کو عطا فرمایا۔ یہ سب مطبوعہ نسخے اس قدر قلیل تھے کہ بہت کم حضرات کو دستیاب ہوئے۔ حضرت اقدس کی وفات کے بعد اس کی دوبارہ طباعت سب سے زیادہ ضروری معلوم ہوئی اور چند مخلص دوستوں کے تقاضا نے اور ہمت پیدا کر دی۔ ان کی برکت سے حق تعالیٰ نے اس کی طبع ثانی کا شرف اس ناکارہ کو عطا فرمایا۔ کہیں کہیں کچھ حواشی کے اضافہ کی بھی توفیق ہوئی۔ تسہیل کیلئے بھی حسب قیمت انتظام کیا گیا اور بلحاظ ضخامت کتاب کی دو جلدیں کر دی گئیں جلد اول میں اصل کتاب کے تین حصے عجائب حکم تکلدیں اور جلد دوم میں دو رسائل مستقل ملحق الرسول مذکورہ حصوں میں آیا ہے۔ وللہ الحمد اولاً و آخراً۔

بندہ محمد شفیع دیوبندی عفا اللہ عنہ۔ محرم ۱۳۶۵ھ۔

تمہید نشر اول

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ ایک نہایت عجیب وغریب رسالہ ہے ملقب بہ بوادر النوادر جو جامع ہے حضرت سیدی وسندی حکیم الامۃ مجدد الملۃ مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب دام ظلہم العالی کے تین سو متفرق مضامین کا اسکی تفصیل ان مضامین کی تین فہرستیں بھی صاحب مضامین کے قلم سے مختلف اوقات میں مرتب ہو چکی ہیں جن سے بعض

شائع بھی ہوئی ہیں اور بعض قلمی مدرسہ امداد العلوم میں محفوظ تھیں۔ ان میں ہر فہرست کے مضمون کی ہے مع عدم التصاب
انکسار اور مضامین مختلف علمی ابواب کے ہیں جو باستثناء رسالہ تقلیل مختلف رسالوں میں شائع ہو چکے ہیں مگر بعض وجوہ
ہو کر بعض فہرست ہائے مذکورہ کی تمہیدیں مذکور ہیں ان کے مجتمعاً شائع ہونے کے مقتضی تھے جنکا حاصل یہ ہے کہ بعض مضامین
بہت وقت کا مدون تعب طلباء اور جو ایک جلد میں ان کے مطالعہ کا موجب تجدید نشاط ہونا اور حق تعالیٰ کی نعمت کا اظہار کہ ایک
خاص شان کے مضامین بدون مشقت حضرت صاحب تالیف دام ظلہم کے قلب پر وارد فرمائے اور ان مصالح کی تحصیل و
تکمیل کیلئے بعض تمہیدات میں جناب صاحب مضامین ان مضامین کے مستقلاً شائع کرنے کا مشورہ بھی دیا گیا ہے۔ پس
عاجز نے اس مشورہ پر عمل کرنے کیلئے اس خدمت کی سعادت حاصل کرنے کا عزم کیا اور توفیق الٰہی نے دستگیری فرمائی
چنانچہ رسالہ ہذا جو تینوں مذکورہ فہرستوں کے مضامین کا جامع ہے اس صورت مجوزہ میں آپ کے سامنے ہے۔ ناظرین
سے امید ہے کہ رسالہ کے نافع ہونے کی اور اس عاجز کی یہ خدمت علمی مقبول ہونے اور ذخیرۂ آخرت ہونے کی دعا فرماویں۔
چونکہ مذکورہ فہرستوں کی تمہیدیں بھی بہت فوائد پر مشتمل ہیں اس لئے صاحب مضامین کے مشورہ سے اصلح و انفع یہی
معلوم ہوا کہ نقل مسائل سے پہلے ان تمہیدات کو بھی بعینہا نقل کر دیا جاوے۔ پھر مسائل کو ان ہی عنوانات سے جو
فہرستوں میں تجویز کئے گئے ہیں نقل کیا جاوے اور قبل نقل ان تمہیدات اور فہرستوں کو احتیاطاً صاحب مضامین کی نظر سے
بھی مکرر گذران دیا گیا ہے اس نظر کے وقت کہیں کہیں عبارات اور مسائل کے نمبروں میں خفیف خفیف تفرق کے
بھی کام لیا گیا ہے ان مواقع میں عبارات سابقہ مطبوعہ کی ساتھ اختلاف ہونے سے شبہ نہ کیا جاوے۔
واللہ ولی الہدایۃ فی کل بدایۃ ونہایۃ وھو العاصم عن کل غوایۃ۔

الراقم شیخ محمد عبد الکریم عفی عنہ مقام کراچی سلخ رجب ۱۳۵۹ھ

تمہید فہرست اول

غرائب الرغائب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ مجموعہ ہے احقر کے ایسے چند مضامین کا جو بلا نقل جزئی استناداً الی الکلیات مواقع خاصہ پر
ذہن میں آ گئے۔ اسی لئے ان کو غرائب سے ملقب کیا گیا اور چونکہ یہ مضامین نہایت دلچسپ ہیں اسلئے ان کو
رغائب سے موصوف کیا گیا اور غرض ان کے جمع کرنے سے چند امور ہیں۔

(۱) تفریح ناظرین ان کے مطالعہ سے بوجہ ان کے عجیب غریب ہونے کے لان لکل جدید لذۃ۔

(۲) تحدیث بالنعمۃ کہ احقر کو باعتبار ان کے علم کے ان اہل علم میں بعضے لوگوں سے متفرد فرمایا گیا۔

(۳) توقع اصلاح از اہل علم بوجہ احتمال غلط بسبب عدم استناد الی النقل الصریح اور گو ان مضامین کا اکثر حصہ مختلف
تالیفات میں شائع بھی ہو چکا ہے مگر متفرق ہونیکے سبب بعض اوقات خود مجھ کو بھی انکا موقع یاد نہ آتا تھا اسلئے سرسری
تتبع کے بعد انکو مجتمع کر دینا اجمل و اسہل فی النفع معلوم ہوا۔ اور اسی وجہ سے مستقل تصنیفات کے مضامین کو
اس میں نہیں لیا گیا۔ الا نادراً لعارض ما کیونکہ ان سے اخذ کرنا چنداں دشوار نہیں۔ اور یہ مضامین ایک مادہ
محدود تک ہیں اور ایسے مضامین اور بھی ہیں مگر فی الحال اسی پر اکتفا کیا گیا اور ان دونوں وصف سے مجموعہ رسالہ

آغاز مسائل مقصودہ

اب ہر فہرست کے مسائل بامتیاز عنوانات مجوزہ تمہیدات منقول ہوتے ہیں

مسائل فہرست اول

غرائب الرغائب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پہلا غریبہ

دفع اشکال عدم اطمینان بذکر اللہ **حال**۔ احقر کو اپنے حال زار پر بہت ندامت وپریشانی ہے کہ ارشاد خداوندی تو ہے الا بذکر اللہ تطمئن القلوب احقر کو کیوں برخلاف اسکے بے اطمینانی وگرانی شامل حال ہے۔

تحقیق۔ مراد آیت میں اطمینان طبعی نہیں ورنہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ قول ولکن لیطمئن قلبی کہ دال ہے اس وقت عدم حصول اطمینان پر مستلزم ہوگا نعوذ باللہ انکے عدم تاثر کو ذکر سے حاشا وکلا۔ اس کا کون قائل ہو سکتا ہے بلکہ مراد اس سے اطمینان عقلی یعنی ایمان اعتقادی ہے جس کو ابراہیم علیہ السلام نے اپنے قول بلیٰ میں ظاہر فرمایا ہے پس آیت میں یہی اطمینان اعتقادی مراد ہے دلیل اسکی خود سیاق وسباق ہے قال تعالیٰ ویقول الذین کفروا لولا انزل علیہ اٰیۃ من ربہ اس کے جواب کے سلسلہ میں ارشاد ہوا ہے یعنی یہ لوگ عناد سے فرمائش معجزات مقترحہ کی کرتے ہیں اور جو اہل ایمان ہیں وہ ذکر اللہ سے کہ فرد اعظم اس کی قرآن ہے مطمئن ہوتے ہیں یعنی ایمان لاتے ہیں۔ یعنی قرآن

کے اعجاز کو دلالت علی النبوۃ کے لئے کافی سمجھتے ہیں اور ذکر اللہ میں بھی خود بحث ہے کہ جس مرتبہ کا ذکر ہوتا ہے اسی مرتبہ کا اس سے اطمینان ہوتا ہے۔ ذکر اعتقادی سے اطمینان اعتقادی اور ذکر حالی سے اطمینان حالی۔ آپ ذکر اعتقادی پر اطمینان حالی تلاش کرتے ہیں۔ وہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ شدہ شدہ ہوجاویگا اس کے نہ ہونے سے شبہ عدم نافعیت ذکر کا نہ کریں فقط

ترجیح حصہ سوم صـ

دوسرا غریبہ ۲

در تحقیق قاعدہ اصولیہ اعتبار عموم الفاظ

قاعدہ کلیہ اصولیہ لاعبرۃ لخصوص السبب بل العبرۃ لعموم الالفاظ میں عموم سے وہ عموم مراد ہے جو مراد متکلم سے متجاوز نہ ہو چنانچہ حدیث میں ہے لیس من البر الصیام فی السفر ظاہر ہے کہ الفاظ عام ہیں مگر پھر بھی جمہور کے نزدیک یقینی ہے کہ مراد صرف وہ صوم ہے جیسا اس حدیث کے سبب ورود میں تھا یعنی جس میں مشقت و مصیبت تھی۔

تیسرا غریبہ ۳

در تعجب زیادت شہوت در پیراں بہ نسبت جواناں از بعض وجوہ

اکثر بوڑھوں میں شہوت جوان سے زیادہ ہوتی ہے گو قوت کم ہوتی ہے اور جوانی میں قوت عفت کی زیادہ ہوتی ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ جوانی میں چونکہ شہوت قوی ہوتی ہے اس لئے اس کے روکنے میں نفس کو حظ وافر حاصل ہوتا ہے بخلاف ایام ضعیفی کے اور حظ وافر نفس کو محمود اور مطلوب معلوم ہوتا ہے۔ دوسری وجہ ہے کہ جوانی کی حالت میں ہمت زیادہ ہوتی ہے بخلاف عالم ضعیفی کے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ انسان بوجہ شدت شہوت عالم جوانی میں عفت کا اہتمام زیادہ کرتا ہے بخلاف عالم ضعیفی کے کہ اس زمانہ میں بوجہ ضعف شہوت اس طرف اہتمام نہیں ہوتا۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ اکثر لوگ جوانوں سے تو اپنے لڑکوں اور عورتوں کو دور رکھتے ہیں اس لئے بھی ان کو ابتلاء کم ہوتا ہے بخلاف بوڑھوں کے کہ ان سے کسی کو اندیشہ نہیں ہوتا اس لئے ان سے احتیاط نہیں کیجاتی وہ معصیت نظر وغیرہ میں زیادہ مبتلا ہوجاتے ہیں اور گو یہ معاصی اصل زنا کی برابر نہ ہوں لیکن چونکہ اکثر لوگ انکو خفیف سمجھتے ہیں اس حیثیت سے ان میں اشدیت آجاتی ہے۔

چوتھا غریبہ

درکمال مقصود بودن توجہ متعارف

کمال تو وہ ہے جو قبولان الٰہی میں پایا جاوے اور نا مقبول اس سے محروم ہوں اور توجہ متعارفہ مشترک ہے بین المقبولین والمردودین۔ اور حاصل اسکا ایک خاص طریق پر مشق کرنا ہے جس سے قوت نفسانیہ متصرفہ حاصل ہوجاتی ہے اور وہ اگر نیک نیتی سے ہو تو گو جائز ہے لیکن انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا یہ طریقہ رہا نہیں وہاں تو فقط نصیحت اور مواعظ اور دعا و شفقت سے کام لیا جاتا تھا (وکفی بہم قدوۃ ۱۲ جامع) اور بعض اوقات یہ قوت اہل باطل میں بھی بہت ترقی پذیر ہوتی ہے۔ اسی لئے ہر توجہ دینے والے کے پاس بیٹھنا مناسب نہیں جب تک کہ اس کا متبع سنت ہونا تحقیق نہ ہوجاوے بعض اوقات بڑا ضرر ہوتا ہے۔

پانچواں غریبہ

درجواب حدیث ذوالیدین باظہار احتمال خصوصیت نبویہ

اجماع ہے نماز میں کلام کرنے سے فساد صلوٰۃ پر۔ اب رہا یہ کہ کوئی خاص نوع کلام کی اس حکم سے مستثنیٰ ہے یا نہیں سو اس دعوے استثناء کے لئے دلیل کی حاجت ہے سو خصم سے مطالبہ کیا جائے اور اس پر منع وارد کیا جاوے رہی حدیث ذوالیدین ہ سو اگر بعد نسخ بھی ہو تب بھی اس تقریر کو مضر نہیں کیونکہ یہ خصوصیت ہوگی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی کہ آپ سے کلام کرنا مثل کلام مع اللہ تعالیٰ مبطل صلوٰۃ نہ تھا علیٰ ہٰذا آپ کا کلام کرنا بھی کہ آپ کے لئے مثل خصائص بیشمار کے اسکا بھی خاص ہونا کچھ بھی بعید نہیں۔

چھٹا غریبہ

درحکمت حصر منکوحات در اربع

جائز نکاح سے متجاوز نہ ہونے کی ایک حکمت یہ بھی ہے کہ عورت کا فی نفسہٖ حق قضاء وطر بھی اور نکاح کی جو اصلی مصلحت ہے یعنی استکثار ولد جو موقوف ہے احبال پر وہ بھی مقتضی اس کو ہے کہ کم از کم ہر طہر میں ایک بار ہمبستری ہوجایا کرے اور صحیح المزاج عورت کو ہر ماہ میں ایک بار حیض ہو کر طہر ہوتا ہے یہ امر تو باعتبار حالت عورت کے ہے اور متوسط قوت کا

لے وہ حاصل کرنا مشق ۱۲ [illegible]

مرد ایک ہفتہ میں ایک بار صحبت کرنے سے صحت کو محفوظ رکھ سکتا ہے یعنی ایک ماہ میں چار بار قربت کر سکتا ہے پس اس طرح سے اگر چار عورتیں ہونگی تو ہر عورت سے ایک طہر میں ایک بار صحبت ہوگی جس میں تمام مصالح متعلقہ جانبین کی رعایت ملحوظ رہے گی اور اس سے زیادہ منکوحات میں یا تو مرد پر زیادہ تعب ہوکر اس میں قوت تولید کی نہ رہے گی اور یا عورت کا حق ادا نہ ہوگا اور چونکہ قانون عام ہوتا ہے اسلئے کسی خاص مرد کا زیادہ قوی ہونا اس حکمت میں مخل نہیں ہوسکتا البتہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم میں چونکہ قوت بھی زیادہ تھی اور آپ کو قوانین عامہ سے ممتاز کرکے بہت سی خصوصیات بھی عطا کی گئی ہیں اس لئے اس حکم میں بھی آپ کو ایک خاص امتیاز عطا فرمایا گیا۔

ستاواں غریبہ

حل اشکال متعلق بعض اشعار دیباچہ بوستاں

وگر سالکے محرم راز گشت — بہ بندند بروے در بازگشت
کسے را دریں بزم ساغر دہند — کہ داروے بیہوشیش در دہند
یکے باز را دیدہ بردوختہ است — یکے دیدہا باز و پر سوختہ است
کسے رہ سوے گنج قاروں نبرد — وگر بردہ باز بیروں نبرد
بمردم دریں موج دریاے خوں — کزو کس نبردہ است کشتی بروں
اگر طالبی کایں زمیں طے کنی — نخست اسپ باز آمدن پے کنی
تامل در آئینہ دل کنی — صفائی بتدریج حاصل کنی
مگر بوے از عشق مستت کند — طلبگار عہد الست کند
بپائے طلب رہ بدینجا بری — وزینجا ببال محبت پری
بدرد یقیں پردہ ہاے خیال — نماند سراپردہ الا جلال
دگر مرکب عقل را پویہ نیست — عنانش بگیرد تحیر کہ ایست
دریں بحر جز مرد داعی نرفت — گم آں شد کہ دنبال داعی نرفت

قال السعدی رح وگر سالکے محرم راز گشت الی قول دریں بحر جز مرد داعی نرفت - ان ابیات میں

ظاہراً ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس سے اوپر ادراک ذات وصفات بالکنہ کا امتناع بیان کیا ہو تو
ظاہر یہی ہے کہ یہاں سے "وگر سالکے" الخ میں اسی کا تحقق فرض کیا گیا ہے اور یہ صریح تعارض ہو گیا
ہے دوسرے واقعہ کے بھی خلاف ہے کیونکہ ادراک بالکنہ فی الواقع ممتنع ہے تو اس کا فرض محال ہے
اس پر احکام واقعیہ مرتب نہیں ہوتے جیسا یہاں "وگر سالکے" الخ میں مرتب کئے گئے ہیں پھر اخیر میں
"ے دہیں بحر" الخ میں ظاہراً اشارہ اسی ادراک بالکنہ ہی کا تو نہیں ایک تعارض منعکسا کا اشکال ہو گا کہ
اول مطلقاً امتناع کا حکم کیا تھا یہاں اس سے استثناء کیا دوسرے واقعہ کے بھی خلاف ہو گا کیونکہ
ادراک بالکنہ کا امتناع واقع میں عام ہے تیسرے "ے وگر سالکے" الخ کے مدلول سے معارض ہو گا کیونکہ
اس میں بعض سالکین کے لئے اس کا وقوع فرض کر لیا گیا ہے پھر اس حصر "دہیں بجز جز مردو امی" الخ
کے کیا معنی اور اگر شعر "ے وگر سالکے" الخ کی توجیہ کے لئے ادراک بالکنہ نہ لیا جاوے بلکہ معرفت
مخصوص حاصل الفنا لی جاوے تو اشکال تعارض کا تو جاتا رہیگا لیکن "ے بہ بندند بوے" الخ
میں اشکال ہو گا کیونکہ اس میں بقاء بعد الفنا کی نفی ہوتی ہے حالانکہ یہ حکم صحیح نہیں دوسرے "ے
دہیں بجز جز مردو امی نرفت" میں اگر بحر سے مراد فنا ہے تو اوپر کے حکم "ے وگر سالکے" الخ سے معارض ہے
اور اگر مراد بقاء ہے تو علاوہ اس کے کہ اس تعبیر میں تعسف ہے کیونکہ بحر کا خاصہ استغراق ہے اور
بقاء میں استغراق نہیں، خود یہ حصر بھی واقع کے خلاف ہے اولاً اکثر سالک حصول بقاء سے ممتاز
ہوتے ہیں۔ اور اگر کوئی درجہ عالیہ لیا جاوے تو دوسرے انبیاء علیہم السلام اس میں شریک ہیں
یہ ہے تقریر اشکال کی۔ توجیہ اس کی جو غور کے بعد خیال میں آئی یہ ہے کہ ایک ادراک
عقلی ہے ایک کشفی ہے اور ایک عینی ہے یعنی رویت۔ پس اشعار بالا میں تو ادراک عقلی کے متعلق بالکنہ
ہونے کی نفی ہے چنانچہ لفظ قیاس و لفظ فکرت اس کا قرینہ ہے اور اس حکم کی صحت ظاہر ہے اور
ادراک کشفی کا ان ابیات میں ذکر ہے "ے وگر سالکے" الخ مگر ادراک کشفی بھی متعلق بالکنہ نہیں
جیسا دیگر دلائل مستقلہ سے ثابت ہے بلکہ بہ نسبت ادراک عقلی کے اس میں قدرے زیادہ انکشاف
ہے جو کہ ذوقی و وجدانی ہے پس معنی مقام کے یہ ہیں کہ ادراک عقلی تو درجہ انکشاف ممکن تک بھی
نہیں پہنچتا البتہ ادراک کشفی انکشاف ممکن کے درجہ تک ہو سکتا ہے مگر اس میں قدرت علی التعبیر
نہیں ہوتی جو دوسرے کو محرم راز کر سکے "ے بہ بندند بوے" الخ میں رجوع سے مراد تعبیر و خطاب۔

اہل عقل کو بے تہ سے اسی کشف کا طریقہ بتلایا ہے سے اگر طالبی الخ میں اور چونکہ کشف کا درجہ ادراک عقل سے بڑھا ہوا ہے اسی لئے سے بعد ازیں پردہ ہائے خیال، کا حکم فرمایا اب آگے رہ گئی رؤیت اسکی نفی اہل کشف کیلئے بھی کرتے ہیں سے تا ندارا پردہ الاجلال۔ اور اسی مرتبہ رؤیت کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے بطور حصر ثابت کرتے ہیں اس قول میں ورنہ عمر الخ فافہم حق الفہم پھر زبانی فرمایا کہ ان اشعار کے حل کے بعد معلوم ہوا کہ فن ذاتی میں (یعنی فن تصوف میں) حضرت مولانا رومی قدس سرہ زیادہ محقق ہیں حضرت شیخ سعدی رہ سے۔

آٹھواں عشریہ

(حل اشکال متعلق بحدیث رفع عن امتی الخطاء والنسیان)

سوال میرے دل میں آنجناب کی تفسیر لا یکلف اللہ نفسا الآیۃ دیکھکر ایک خدشہ پیدا ہوا ہے جو معروض خدمت ہے اُمید کہ جواب سے مشرف فرمایا جاوے وھو ھذا۔ لا یکلف اللہ نفسا سے معلوم ہوتا ہے کہ امم سابقہ بھی خطا ونسیان سے معفو عنہم تھے اور حدیث رفع عن امتی الخطأ والنسیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خطا ونسیان کے مکلف تھے کما اشیر الیہ فی التفسیر فما وجہ التوفیق بینھما

الجواب میری عبارت متعلق تفسیر آیت ہذا کے اخیر میں اس سے صریحاً تعرض ہے ملاحظہ فرمایا جاوے اُس کا ضروری حصہ نقل کرتا ہوں وہو ہذا تو بھی ممکن ہے کہ بعضے مراتب خطا ونسیان کے اور اسی طرح وساوس وخطرات کے معاف کئے گئے ہیں اُن میں بعض اختیاری ہوں چنانچہ تامل سے یہی معلوم بھی ہوتا ہے اس لئے اُن کا مکلف بنانے میں کوئی اشکال نہ تھا اور حدیثوں میں عن اُمتی کی قید سے امم سابقہ کا بعض مراتب میں مکلف ہونا مفہوم بھی ہوتا ہے ورنہ محض تکلیف ما لا یطاق کی نفی تو لفظ نفسا سے عام معلوم ہوتی ہے سب امم کو اھ ۲۵ محرم ۱۳۳۲ھ

نواں عشریہ

(حل بعض اشعار الفاظ م... منہیہ متعلق شعر سے در گلستان ارم دوش چو از لطف ہوا الی آخر)

عنوان یہ اشعار ہیں سے در گلستان ارم دوش چو از لطف ہوا زلف سنبل ز نسیم سحری می آشفت
گفتم ای مسند جم جام جہاں بینت کو گفت افسوس کہ آں دولت بیدار بخفت

واقع رسالہ عرفان حافظ ردیف الف

میں نے متن رسالہ میں تو ان اشعار کا اپنے فہم میں آیا اور پھر حاشیہ میں انکی کچھ توجیہ لکھی ہے اسکے
بعد ۱۳۳۲ھ کے دو ثلث گذرنے کے بعد اتفاقاً مرادآباد جانے کے وقت مولانا محمد صدیق صاحب سے پھر ملاقات
ہوئی انہوں نے پھر ان اشعار کی نسبت یہ فرمایا کہ شعر اول کا مصرع اول بعض نسخوں میں اور طرح پایا
گیا ہے یعنی بعض میں تو اس طرح ع در گلستان جہاں دوش چو از لطف ہوا ۔ اور بعض میں اس
طرح ع در گلستان جہاں دوش چو نازد لطف ۔ مگر اس نسخہ ثانیہ پر قلم بھی لگا ہوا ہے اھ
یہ اختلاف نسخ سننے کے بعد آج میں نے پھر غور کیا تو نسخہ اولیٰ کی یہ تقریر ذہن میں آئی کہ میں نے
گلستان عالم میں گذشتہ زمانہ میں (اور دوش سے یہی مراد ہے ذکر خاص شب مقصود نہیں) چونکہ لطف ہوا
کے سبب سنبل میں تمایل ہو رہا تھا اور آج جا کر دیکھا تو چونکہ خزاں کے سبب کچھ بھی نہ رہا اس حسرت میں
نے اسکے منبت کو خطاب کیا کہ اے سنبل کہ گذشتہ زمانہ میں تجھ پر گل و سنبل و سلطان چمن میں مشابہ
شاہ جم کے تیرا وہ سامان آرائش کہ مشابہ جام جم کے تھا مجامع التزئین کہاں گیا ۔ اس نے بزبان حال کہا
کہ وہ سب فنا ہوگیا پس مصرعہ اولیٰ شعر اول میں کلمہ چو ظرفیہ نہیں تاکہ آشفتن اور گفتن کا زمانہ متحد ہو
بلکہ شرطیہ ہے اور ایک جزو شرط کا مقدر ہے جس پر قرینہ مقام دال ہے خصوص لفظ دوش کہ اس سے
انقطاع بھی مفہوم ہوتا ہے یعنی اولاً می آشفت یا ان (آشفتگی و شگفتگی) زمانہ بعد آفتہ الخ اور مقصود
اس مضمون سے وہی تزہید ہوگی جو منہیہ سابقہ میں لکھی ہے اور نسخہ ثانیہ کی اول تو اس لئے توجیہ
ضروری نہیں کہ وہ قلم زدہ پایا گیا اور اگر اس سے قطع نظر کر لیجاوے تو اس میں بقرینہ مقام کلمہ شرط
مقدر ہوگا اور لطف سے مراد وہی لطف ہوا ہوگا اور جوانا میں الف ندائیہ ہونے سے مخاطب کو بصفت
جوان خطاب ہو جاویگا اور مطلب کی وہی تقریر ہوگی جو ابھی لکھی گئی اور دونوں تقریر بلکہ تقدیر تقریر
منہیہ سابقہ پر بھی خود یہ اشعار بھی اور انکے بعد کا شعر حسن عشق نہ آنست الخ بھی سب اپنے مضمون
میں مستقل ہونگے جیسا کہ غزل میں سابق ولاحق کے ارتباط کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہوتی ۔
عجیب اتفاق ہے کہ پہلا منہیہ بھی عشرہ اولیٰ محرم میں لکھا گیا تھا اور یہ منہیہ بھی عشرہ اولیٰ محرم میں
لکھا گیا البتہ سنہ بدلا ہوا ہے یعنی ۱۳۳۳ھ ۔ ۳ محرم ۱۳۳۳ھ

دسواں عشریہ

(تحقیق تسبب رفع صوت برائے حبط اعمال) سورۃ الحجرات - قولہ تعالیٰ - یا ایھا الذین امنوا لاترفعوا اصواتکم الی قولہ تعالیٰ ان تحبط اعمالکم وانتم لاتشعرون -

احقر نے اپنی تفسیر میں اس مقام پر اولاً یہ لکھا تھا ، اسکا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات رفع صوت الی قولہ گو اور معاصی موجب حبط نہیں ہوتے ، لیکن یہ اس عام میں سے مخصوص ہے - ثم الی قولہ لاتشعرون کے یہی معنی ہیں اور اس تقریر پر جو شبہ ہو سکتا تھا کہ اسمیں تو معتزلہ وخوارج کے استدلال کی بھی گنجایش ہے الی قولہ غایت ما فی الباب ایک معصیت کو بھی حابط اعمال کہنا پڑیگا سو اس موجبہ جزئیہ کی نقیض کوئی سالبہ کلیہ منصوص نہیں ثم الی قولہ قایل ہونا ارجح ہے یہ تھی تقریر مقام کی جو تفسیر میں اختیار کی گئی تھی مگر بعد میں اسمیں یہ جزو قلب میں کھٹکنے لگا کہ اہل سنت کے اس قاعدہ کو جو ظاہراً عام معلوم ہوتا ہے کہ معاصی حابط اعمال نہیں مخصوص کہنا پڑیگا جسپر بجز ضرورت توجیہ قریب آیت کے اور کوئی دلیل نہیں اور چونکہ دوسری توجیہات بھی محتمل ہیں اس لئے احتمال کے ہوتے ہوئے اس ظاہر کا دلیل بننا مشکل ہے اور بلا دلیل تخصیص کا دعویٰ مشکل اسلئے ایسی توجیہ کی تلاش ہوئی جس میں تخصیص کا بھی قایل ہونا نہ پڑے اور آیت میں بھی کسی بعید تاویل کا ارتکاب کرنا نہ پڑے پس متعدد تفاسیر میں بھی تلاش کیا گیا اور دوسرے احباب سے بھی مشورہ کیا گیا مگر میرے قلب کو کسی توجیہ سے شفا نہ ہوئی آخر حضرت مولانا رومیؒ کے کلام سے جناب باری تعالیٰ میں دعا کر کے استمداد کی ان کے کلام میں کوئی ایسا مضمون ظاہر فرما دیجئے جو اس آیت کی تفسیر میں معین ہو جاوے یہ دعا کر کے جو مثنوی کھولی تو دو تین اشعار مناسب کے ساتھ یہ شعر نکلا ؎

چوں دل آں شاہ زیں ساں خوں بود		عصمت وانت فیہم چوں بود

جسمیں بہت ہی تھوڑا تامل کرنے سے فوراً قلب میں تقریر ذیل وارد ہوئی وہ یہ کہ بے ادبی اور گستاخی سے جبکہ بقصد ایذاء رسول نہ ہو صرف گناہ ہی ہوگا مگر چونکہ یہ سبب ہوگا ایذاء رسول کا (وینطبق علی قول مولانا زیں ساں خوں بود) اور ایذاء رسول حق تعالیٰ کے نزدیک اسقدر مبغوض ہے کہ بعض اوقات وہ سبب ہوجاتا ہے خذلان وعدم توفیق وعدم خذاق للعبد کا (وینطبق علی قول مولانا عصمت چوں بود) اور یہ خذلان

سبب قریب ہو جاتا ہے وقوع فی الکفر الاختیاری کا اور کفر کا حابط اعمال ہونا معلوم ہے پس معنے یہ ہوئے کہ تم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے رفع صوت وجہر بالقول مت کرو کبھی ایسا نہ ہو کہ آپ کو تکلیف پہنچے جس سے تم مخذول ہو جاؤ اور اس خذلان کے سبب خدانخواستہ تم قصداً کفر کے اعمال کرنے لگو اور جس وقت تم رفع صوت وجہر بالقول کے مرتکب ہوئے تھے اسوقت تم کو اس تسبب مع وجہر للکفر بواسطہ تاذی رسول وخذلان حق کی خبر اور اسکا احتمال بھی نہ تھا کیونکہ اُسکے ارتکاب کا کب احتمال ہو سکتا تھا پس میں نے جو کہا ہے کہ کبھی ایسا نہ ہو الخ یہ حاصل ہے ان تحبط بتاویل مخافۃ ان تحبط کا اور یہ جو کہا ہے اُسوقت الی قولہ خبر اور اس کا احتمال بھی نہ تھا یہ حاصل ہے وانتم لاتشعرون کا پس اس تقریر پر کسی معصیت کا حابط بلا واسطہ ہونا بھی لازم نہ آیا اور اسی حبط بلا واسطہ ہی کی اہل سنت نے نفی فرمائی ہے اور اس معصیت کا دوسرے معاصی سے اشد ہونا بھی جو کہ مفہوم من المقام ہے ثابت ہو گیا کہ دوسرے معاصی میں اس شان کی وعید نہیں آئی۔ الحمد للہ اس تقریر سے سب غبار صاف ہو گئے اور لفظاً بھی کسی تکلف کا ارتکاب کرنا نہیں پڑا۔ وھذا من فضل اللہ تعالیٰ ثم من برکات مولانا دام۔ ۲۹ محرم

نیز اشرف علی عارض ہے کہ تقریر بالا میں جملہ حالیہ وانتم لاتشعرون کی مقارنت عامل کے ساتھ حکمیہ ہو گی اسکے بعد ایک تقریر اس حال کی مقارنت حقیقیہ کی ذہن میں آئی جس کو ہنوز ضبط نہ کرنے پایا تھا کہ مشفقی مولوی حبیب احمد صاحب نے مجھ کو لکھکر دکھلائی چونکہ وہ بالکل وہی تقریر تھی جسکو میں لکھنا چاہتا تھا اس لئے میں اسمیں بالکلیہ متفق ہوا اور ذیل میں اسکو نقل کیا جاتا ہے وھو ھذا چونکہ وانتم لاتشعرون حال ہے ان تحبط اعمالکم سے اسلئے مجھے اچھا معلوم ہوتا ہے کہ عنوان بیان یہ ہو پس معنی یہ ہوئے کہ تم رفع صوت وجہر بالقول مت کرو مبادا اس کی شامت سے تمہارے اعمال حبط ہو جائیں (اس طرح کہ رفع صوت وجہر بالقول موجب ایذاء رسول ہو کر مفضی الی الخذلان ہو اور خذلان منجر بکفر اختیاری اور کفر اختیاری موجب حبط اعمال ہو جائے) اور تمہیں احساس بھی نہ ہو کہ اسکا اصلی سبب تمہارا رفع صوت وجہر بالقول ہی تھا اور تمہارے ایسے لاابالی پن نے تم کو یہ روز بد دکھایا اس عنوان میں پورا مقصود بھی آگیا اور انتم لاتشعرون کی حالت بھی ظاہر رہی۔ انتہیٰ تقریر المشفق الموصوف۔

عــہ الامداد جلد اول نمبر ۸ صفحہ ۲ کے بعد ایک اور توجیہ بعنوان ایضاً توجیہ آخر وہ بھی قابل ملاحظہ ہے ۱۲ منہ

تتمۃ التحقیق المذکور السؤال من العبد

من العبد الکئیب الی جناب الشیخ الاکمل
النجیب مد اللہ ظلالہ بعد الالف تحیۃ و
سلام۔ اما بعد فقد طالعت رسالۃ
الامداد لشہر رجب المرجب و فیہا
نبذ من بقیۃ تاویل الآیۃ الکریمۃ
یا ایہا الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم
فوق صوت النبی الخ ولا شک فی متانۃ
ذلک التاویل لکن اختلج فی صدری
ان فی ای موضع قال اہل السنۃ و
الجماعۃ ان الاعمال بعضہا لا یکون
موجبۃ لحبط بعض الاعمال بل ظنی ان
الامر خلافہ۔ فہذا الامام الہمام محمد
ابن اسمٰعیل البخاری رحمہ اللہ مع علو
کعبہ فی العلوم والکلام قد بوب بابا
فی صحیحہ ص۱۲ المطبوع فی المصطفائی
وقال باب خوف المؤمن ان یحبط عملہ
وہو لا یشعر وقال السندی فی تعلیقہ
علی البخاری ای خوف من ان یکون
منافقا فیحبط لذلک عملہ وہو لا
یعلم بنفاقہ لکمال غفلتہ او خوف من
ان یحبط عملہ لشؤم معاصیہ کما رقم

از غلام شکستہ دل بجناب شیخ کامل شریف مد اللہ
ظلالہ۔ بعد ہزاروں ہزار تحیات کے سلام مسنون معروض
آنکہ میں نے رسالہ الامداد بابت ماہ رجب المرجب ۳۳ھ
مطالعہ کیا جس میں کچھ بقیہ حصہ بابت تفسیر آیت کریمہ
یا ایہا الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت
النبی الآیۃ مذکور تھا۔ اس تفسیر کی خوبی اور متانت میں
شک نہیں لیکن میرے دل میں یہ خلجان ہو رہا ہے کہ
اہل سنت نے کس موقعہ میں بھی یہ نہیں کہا کہ بعض
اعمال دوسرے اعمال کے حبط (و غارت ہونے) کا سبب
نہیں بن سکتے بلکہ میرا گمان یہ ہے کہ معاملہ برعکس ہے
دیکھئے امام ہمام محمد بن اسمٰعیل بخاری رحمۃ اللہ علیہ
جنکا پایہ علوم و کلام میں بہت بلند ہے اپنی صحیح میں
ایک باب باندھا ہے۔ باب خوف المؤمن ان
یحبط عملہ وہو لا یشعر (باب اس بیان میں کہ
مومن کو ڈرنا چاہئے اپنے عمل کے حبط ہونے سے
غفلت کی حالت میں) ص۱۲ مطبوعہ مصطفائی علامہ
سندھی حاشیہ بخاری میں فرماتے ہیں یعنی مومن
کو اس بات سے ڈرنا چاہئے کہ وہ منافق ہو اور اس وجہ
سے اسکے اعمال حبط ہو جائیں اور اسکو اپنے نفاق
کی بوجہ کمال غفلت کے خبر بھی نہ ہو یا مطلب یہ ہے کہ
مومن کو اپنے اعمال کے حبط ہونے سے ڈرنا چاہئے

علو ليلة القدر من قلب صلى الله عليه وسلم
لتنوم التخاصم اھ وفی تفسیر جامع البیان
في تلك الآية الكريمة هكذا ان تحبط اى
كراهة او خشية ان تحبط اعمالكم وانتم
لا تشعرون بحبطها وفي الصحيح ان الرجل
ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يلقي لها
بالا ليكب لها في النار ابعد ما بين السماء
والارض اھ وقد رأيت في الصحيح صـ ۹۵۹
جلد دوم مصطفائی بلفظ آخر عن ابی هریرة
سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
ان العبد ليتكلم بالكلمة ما يتبين فيها
يزل بها في النار ابعد ما بين المشرق وفي
رواية عن ابي هريرة عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال ان العبد ليتكلم بالكلمة
من رضوان الله لا يلقي لها بالا يرفع الله
بها درجات وان العبد ليتكلم بالكلمة من سخط
الله لا يلقي لها بالا يهوي بها في جهنم اھ
فترجمة البخاري وتفسير جامع البيان
يدلان صراحة مع هذين الحديثين ان
بعض الاعمال قد يكون موجبا لبطلان
الاعمال فاحشة بالتراص وفرق
بين هذا القول وقول المعتزلة والخوارج
فانهم يقولون ان الكبائر تخرج العبد من

بوجہ گناہوں کی نحوست کے جیسا کہ شب قدر کا علم
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک سے اٹھا
لیا گیا بوجہ نحوست خصومت کے اور تفسیر جامع البیان
میں اس آیت کریمہ کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کی آواز پر آواز بلند کرو بوجہ خوف کے
اس کے کہ تمہارے اعمال حبط ہو جاویں اور تم کو اسکے حبط
ہونے کی خبر بھی نہ ہو صحیح میں ہے کہ آدمی بعض دفعہ ایک بات
اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف کہتا ہے جسکی اسکو پرواہ
بھی نہیں ہوتی مگر اسکی وجہ سے اسکو جہنم میں زمین آسمان
کے فاصلہ سے بھی زیادہ گہرے درجے میں ڈال دیا جاتا ہے
اور میں نے خود صحیح بخاری جلد دوم صـ ۹۵۹ مصطفائی میں
دیگر الفاظ سے اس حدیث کو دیکھا ہے۔ ابو ہریرہؓ
نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو کہ آپ نے ارشاد
فرمایا کہ بندہ بعض دفعہ ایک بات کہتا ہے جسمیں اسکو کوئی بات
نہیں معلوم ہوتی اور اسکو جہنم میں مابین مشرق و مغرب سے
زیادہ گہرے درجے میں ڈالا جائیگا۔ ابو ہریرہؓ حضور صلے اللہ
علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں فرمایا حضورؐ نے کہ بندہ بعض
دفعہ کوئی بات اللہ کی خوشی کی کہتا ہے جسکی اسکو قدر نہیں ہوتی
حق تعالیٰ اسکی وجہ سے اسکے بہت درجے بلند فرما دیتے ہیں
اور بعض دفعہ کوئی بات اللہ کی ناراضی کی کہتا ہے جسکی
اسکو پرواہ بھی نہیں ہوتی مگر اسکی وجہ سے جہنم میں گرتا چلا جاتا ہے
پس بخاری کا ترجمۃ الباب اور تفسیر جامع البیان ان دونوں
حدیثوں کے ساتھ ملکر صراحۃً اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ

الایمان فامایدخل فی الکفر کما ھو رأی الخوارج
اولا یدخل فی الکفر ویثبت منزلۃ بین المنزلتین
وھو قول المعتزلۃ بخلاف تلک المقالۃ فانھا
تدل علی الحبط بدون دخول الایمان یستأنس
ھذا من تلک الآیۃ الکریمۃ ایضا فان اللہ
تعالیٰ صدرھا بقولہ یا ایھا الذین اٰمنوا
تنبیھا علیٰ ان ذلک الحبط یکون مجامعاً
مع الایمان وذیلھا بقولہ وانتم لا تشعرون
اشعارا علیٰ ان ھذا لا یدخل فی الکفر
لعدم تعمد الکفر ولا یبعد ان یکون الامر
ھکذا لان اللہ تعالیٰ مھما ذکر الحبط
فی غیر ھذہ الآیۃ فاما قارنھا
بخسران فی الدنیا والآخرۃ او الخلود
او عدم اقامۃ الوزن وغیر ذلک من
الوعید وفی ھذہ الآیۃ لم یذکر کذلک
ونحن نعد الآیات حسبما ادی الیہ
نظری۔

قال اللہ تعالیٰ ومن یرتدد منکم
عن دینہ فیمت وھو کافر فاولئک
حبطت اعمالھم فی الدنیا والآخرۃ
الخ (سیقول رکوع ۱۱)

ومن یکفر بالایمان فقد حبط
عملہ الخ (لا یحب اللہ رکوع ۵)

کہ بعض اعمال کبھی دوسرے اعمال کیلئے موجب ابطال ہو جاتے ہیں
پس اس بات کے مان لینے میں کسی خرابی ہو اور اس مقام کی
اور معتزلہ اور خوارج کے قول میں بڑا فرق ہو کیونکہ وہ لوگ
ہیں کبائر نیہ کو ایمان سے نکال دیتے ہیں پھر یا تو وہ کافر ہو
جاتا ہے جیسا کہ خوارج کی رائے ہو یا یہ کہ کفر میں بھی داخل
نہیں ہوتا اور ایمان وکفر کے بیچ میں ایک مرتبہ میں آ جاتا ہے
یہ قول معتزلہ کا ہو یہ سب اس مذکورہ بالا قول کے خلاف ہیں
کیونکہ اس قول سے صرف حبط عمل پر دلالت ہوتی ہو نہ کہ
زوال ایمان پر اور اسکے لئے اشارہ اس آیت میں بھی ہو
کیونکہ حق تعالیٰ نے اس آیت کی ابتدا اس سے شروع فرمایا
یا ایھا الذین اٰمنوا اے ایمان والو جس سے اس امر پر تنبیہ
ہوتی ہو کہ یہ حبط عمل ایمان باقی رہنے کی حالت میں ہوتا ہو اور
اخیر میں یہ قول فرمایا و انتم لا تشعرون (اس حال میں
کہ تم کو خبر بھی نہ ہو) یہ بات جتانے کیلئے کہ یہ حبط کفر میں بھی داخل
نہ کریگا کیونکہ کفر کا قصد نہ تھا اور کچھ بعید نہیں کہ یہ حبط عمل اسی
طرح یعنی بدون زوال ایمان ہو کیونکہ حق تعالیٰ نے اس آیت کے
سوا جہاں کہیں بھی حبط عمل کا ذکر فرمایا ہے وہاں اسکے ساتھ خسران دنیا
وآخرت کا یا دائمی طور جہنم کا یا وزن نہ ہونے کا یا اور کسی وعید کا
ذکر ضرور کیا ہو اور اس آیت میں ایسی بات کچھ نہیں اب میں
اپنی وسعت نظر کے موافق آیات کا شمار کرتا ہوں۔ حق تعالیٰ
فرماتے ہیں اور جو کوئی پھر جاوے تم میں سے اپنے دین سے
اور مر جاوے کافر ہو کر پس ان لوگوں کے اعمال غارت ہو گئے دنیا
وآخرت میں (سیقول رکوع ۱۱) اور جو کوئی ایمان کا انکار

ويقول الذين آمنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله
جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم الخ
(لا يحب الله ركوع ١٢) اولئك الذين ليس لهم
في الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل
ما كانوا يعملون (وما من دابة في الارض ركوع ٢)
ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين
على انفسهم بالكفر اولئك حبطت اعمالهم الخ
(واعلموا ركوع ٩) وخضتم كالذي خاضوا اولئك
حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة (ربما
ركوع ١٥) اولئك الذين كفروا بآيات ربهم
ولقائه فحبطت اعمالهم (قال الم اقل لك ركوع ٣)
لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من
الخاسرين (فمن اظلم ركوع ٣) والذين
كفروا فتعسا لهم واضل اعمالهم ذلك
بانهم كرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم
(حم ركوع ٥) بل اقول القول بعدم حبط
الاعمال هو قول المرجئة الذين يقولون لا
يضر مع الايمان معصية فالظاهر
ان القول بالتخصيص او غير ذلك غير
مقبول. هذا ما ظهر لي فان كان
صوابا فالمرجو القبول والا ارشدوني
الى ما هو اقوم عن غلطي واهدوني
الى سواء الطريق افيح في

انکار سے ان کے اعمال غارت ہو گئے (لایحب اللہ رکوع ۵)
اور مسلمان لوگ کہیں گے کیا یہ وہی لوگ ہیں کہ بڑے زور سے اللہ کی
قسمیں کھایا کرتے تھے کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں۔ ان لوگوں کی
ساری کارروائیاں غارت گئیں (لایحب اللہ رکوع ۱۲)
یہی لوگ ہیں جن کے لئے آخرت میں سوا آگ کے کچھ نہیں اور جو
انہوں نے کیا دنیا میں غارت گیا اور جو کچھ کرتے تھے فضول ہوگا
(وما من دابۃ رکوع ۲) مشرکوں کو حق نہیں کہ اللہ کی مسجدیں
آباد کریں اس حال میں کہ اپنے نفسوں پر کفر کے گواہ ہیں ان
لوگوں کے اعمال غارت ہو گئے (براءت رکوع ۹) اور تم بھی
فضول باتوں میں غوض کیا جیسا کہ پہلوں نے غوض کیا۔ ان
لوگوں کے اعمال ضائع ہو گئے دنیا و آخرت میں (ربما
رکوع ۱۵) یہی لوگ ہیں جنہوں نے اپنے رب کی آیتوں کا کفر
کیا اور اس کی لقا سے انکار کیا پس ان کے اعمال ضائع گئے
(قال الم اقل لک رکوع ۳) البتہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرے
اعمال ضائع ہو جائیں گے اور تو خاسروں میں سے ہو جائیگا۔
(فمن اظلم رکوع ۳) اور جنہوں نے کفر کیا ان کے لئے ہلاکت ہے
اور خدا نے ان کے اعمال غارت کر دیے یہ اس لئے کہ انہوں نے
کلام الٰہی سے کراہت کی تو خدا نے ان کے اعمال کو ضائع
کر دیا (حم رکوع ۵) بلکہ میں کہتا ہوں کہ عدم حبط اعمال کا قول
مرجیہ کا قول ہے جو کہتے ہیں کہ ایمان کے ساتھ کوئی معصیت ضرر
نہیں دیتی پس ظاہر ہے کہ تخصیص وغیرہ کے قائل ہونگی
فرقہ نہیں یہ وہ بات ہے جو کہ اس خادم کے ذہن میں
آئی اگر صحیح ہو تو امیدوار قبول ہوں ورنہ [illegible]

ومسرتو مفيدين وصف اللّٰه
ظلالكم۔ والسلام
مع الاكرام۔

الجواب۔ ليعلم ان الحبط الذي
نسبت نفيه الى اهل السنة والجماعة
هو الذي يكون اثره كون الاعمال السابقة
كالعدم كما يكون في الكفر حتى يبطل
صلوته وصيامه اصلا ويجب عليه الحج
ثانيا اذا استطاع الزاد والراحلة بعد
التوبة وانتفاءه عند اهل الحق لا يتاتى
فيه والا فكيف لم يحكموا في فتاويهم
باعادة الحج مثلا بعد صدور بعض
المعاصي كما حكموا بها بعد التوبة من
الارتداد والحبط الذي اثبتموه بتبويب
البخاري وتعليق السندي ان كان هذا
هو المذكور سابقا فلا نسلم دلالتهما عليه
وان كان غيره من ذهاب بركة الاعمال
وثوابها كلا او بعضا فلا يضرنا في دعوى
انتفاءه عن اهل الحق لانا لا ننكره فبقي
النزاع اذن لفظيا لكن لا يناسبه الآية
فان سوقها يدل ظاهرا على ان شان هذا
الحبط اشد من سائر المعاصي لا اشدية
فيما يشترك بينه وبينها وكذا ما نقلتم

سے مطلع فرمایا جائے اور مجھے سب عبارت
دکھائیے۔ مجھے بھی افادہ فرمائیے ہمیشہ آپ افادہ
فرماتے رہیں اور خدا تعالیٰ آپ کا سایہ دراز کرے

جواب۔ جاننا چاہیے کہ جس حبط کی نسبت بطور
نفی کے اہل سنت والجماعت کی طرف کی گئی ہے وہ
وہ ہے جس کا اثر یہ ہو کہ اعمال گذشتہ بالکل کالعدم
ہوجائیں جیسا کہ کفر سے ہوتا ہے کہ نماز روزہ بالکل
باطل ہوجاتا ہے اور پھر دوبارہ حج واجب ہوتا ہے
اگر طاقت زاد و راحلہ بعد توبہ کے ہو جاوے۔ اور اہل حق کے
نزدیک اس کے انتفاء میں کوئی شک نہیں ہوسکتا ورنہ
پھر انہوں نے اپنے فتاویٰ میں بعض معاصی موجب حبط
اعمال کے صدور کے بعد اعادۂ حج کا حکم کیوں نہیں کیا
جیسا کہ وہ یہ حکم بعد توبۂ ارتداد کرتے ہیں پس وہ حبط جس کو
آپ نے ترجمۂ باب بخاری اور حاشیۂ سندھی سے ثابت
کیا ہے یہی مذکورۂ بالا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ
دونوں اس پر دال ہیں اور اگر اس کے سوا حبط کے کوئی دوسرے
معنی مراد ہیں مثلاً برکت عمل و ثواب کا کل اعمال کے یا
بعض کے ضائع ہوجانا تو یہ ہمارے دعویٰ انتفاء حبط عن
اہل الحق کو مضر نہ ہوگا کیونکہ اس حبط کا ہم انکار نہیں کرتے
تو اب نزاع صرف لفظی رہ گیا مگر یہ معنی ثانی حبط کے
آیت میں مناسب نہیں کیونکہ سوق آیت کھلم کھلا
اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس حبط کی شان
وہ جو ہے ہی دیگر معاصی سے زیادہ سخت ہے اس

من المحدثين فلا مساس له بالحبط اصلا
وانما هو لولها الوقوع في المعصية العظيمة
ولا يلزمه الحبط بشيء من التفسيرين
واما تفسير جامع البيان فليس فيه
شيء زائد على الترجمة حتى يستدل به على
المدعى واما ما ذكرتموه من الفرق
بين قولكم وقول المعتزلة والخوارج
فنعم الفرق لو مس اليه الحاجة ولا
تمس ما لا يثبت بناؤه من الحبط ولم
يثبت ولا يدل شيء من الآيات
التي سردتموها على شيء من المقصود
كما هو ظاهر واما دلالة آية الحجرات
على كون هذا الحبط مجامعا مع الايمان
فمنقوض بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
من يرتد منكم عن دينه والحال ان
الايمان باعتبار الحال والحكم المقصود
باعتبار المآل - وما فسرتم قول المرجئة
بانتفاء هذا الحبط يحتاج الى النقل
بل الظاهر ان معنى قولهم لا يضر
اي لا يعاقب عليه فبقي الحاجة الى
التخصيص والتاويل على حاله هذا
ما عندي ولعل غيري يقدر على
احسن مما قدرت وقررت - رجب سنة ۳۳

جس بات میں تمام اہل اسلام مشترک ہوں اسمیں اشتراک کیا
اسی لئے جو احادیث آپنے نقل کی ہیں ان کو حبط کیساتھ کوئی
بھی علاقہ نہیں بلکہ انکا مدلول تو صرف ایک شبہ سے
گناہ میں پڑجانا ہے اُن میں حبط کسی تفسیر کے موافق
بھی لازم نہیں آتا۔ رہی تفسیر جامع البیان تو اسمیں ترجمہ
سے زیادہ کوئی بات نہیں جس سے آپکے مدعا پر
استدلال کیا جاتا اور جو فرق آپنے معتزلہ و خوارج کے
قول میں اور اپنے قول میں کیا ہے تو وہ فرق اچھا اگر
اُسکی کچھ ضرورت ہوتی مگر ضرورت نہیں جبتک کہ اسکا
مبنی یعنی حبط ثابت نہ ہو جائے اور وہ ثابت نہیں ہوا اور
جتنی آیات آپنے بیان کی ہیں وہ مقصود پر اصلا
دلالت نہیں کرتیں اور یہ ظاہر ہے۔ اور آیت حجرات
کا حبط پر دلالت کرنا ایمان کے بقا کے ساتھ تو یہ
دوسری آیت سے منقوض ہے فرماتے ہیں حق تعالے
اے ایمان والو جو کوئی تمہارے میں سے اپنے دین سے
پھر جائیگا۔ بات یہ ہے کہ ایمان بالفعل کے اعتبار سے ہے
اور حکم کفر آئندہ حالت کے اعتبار سے ہوا اور آپنے
جو قول مرجئہ کی تفسیر اس حبط کی نفی سے کی ہے اس
کیلئے نقل کی ضرورت ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ انکے قول کے
معنی یہ ہیں کہ ایمان کو معصیت مضر نہیں یعنی اسپر
عذاب ہی نہیں ہوتا تو تخصیص اور توجیہ کی ضرورت
بحالہا موجود ہے یہ تو میرا خیال ہے اور شاید کوئی
کوئی صاحب میری قدرت اور میری تقریر کیا زیادہ عمدہ بیان فرماویں

گیارہواں غریبہ در حل اشکال متعلق آیت لو انزلنا ہذا القرآن علی جبل مثنوی معنوی دفتر دوم عنوان نجات رہیدہ روستائی الخ کے تحت میں اشعار یہ

حق ہمی گوید کہ اے مغرور کور	نے ز نامم پارہ پارہ گشت طور
کہ لو انزلنا کتابا للجبل	لانصدع ثم انقطع ثم ارتحل
از من ار کوہ احد واقف بدے	پارہ گشتے و دلش پرخوں شدے

ان اشعار کے مقصود پر اور اسی طرح اس کے ماخذ یعنی آیۃ لو انزلنا ہذا القرآن علی جبل الخ پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ الزام تو مقبولین و مطیعین پر بھی عاید ہوتا ہے کہ وہ بھی تو اس درجہ قرآن سے متاثر نہیں ہوتے۔ جواب یہ ہے کہ مقصود اس سے اس درجہ کے تاثر کی مطلوبیت نہیں کیونکہ اس صورت میں تو پھر اطاعت ہی کا تحقق نہ ہوگا اور یہ حکمت تکلیف کے منافی ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید جو کہ فی نفسہ ایسا موثر ہے گو اس کی اتنی تاثیر انسان میں بوجہ حکمت مطلوب نہیں مگر جس قدر مطلوب ہے اس قدر تو انسان کو متاثر ہونا چاہیے جیسا کہ مطیعین ہوتے بھی ہیں۔ فافہم۔ ۶ صفر ۱۳۳۲ھ

بارہواں غریبہ در تحقیق احادیث اشتراط حج نفسہ للحج عن غیرہ و حدیث المصراۃ و حدیث خیار المجلس

سوال من العبد المشتاق الی حضرۃ الشیخ الاکمل الاشرف الاجل مد اللہ ظلالہ اما بعد فہذا العبد منذ زمان قد قصر عن التحریر و تلبس بہذا الامر فقصر الباع علی انی قد کان عرض لی الحمی بنافض فحالت بینی و بین ما اشتہی و بحمد اللہ قد برء (استعجم) فنشکر اللہ علی اسباغ النعم و فی تلک الایام لما استطلع علی ضمیری خیال لیف نفسی ثم الی الحضرۃ جنابکم لحل شبہات قد عرضت لی فی اثناء التدریس للصحیح للامام محمد بن اسمعیل البخاری بولہ اقدم جواب شافی من حضرتکم التجأت الی مسند عال و سیلۃ النجاح فی یومی و غدی۔ انا معاشر الحنفیۃ نستدل علی جواز الحج عن الغیر و ان لم یحج

عن نفسه بحديث الخثعمية المروية في البخاري المطبوع في المطبع المصطفائي ص ٢٠٥ و ٢٢٦ و ٢٥٠
ويقول الحديث مطلق وايضا لم يسئلها صلى الله عليه وسلم احججت ام لا فيدل على جواز حج
البدل وان لم يحج عن نفسه لكن في هذا اشئ لان سوال الخثعمية كان غداة جمع كما وقع
في الصحيح ص ٢٥٠ و ٢٢٣ استنباطا وفي سنن النسائي صرحا بهذا اللفظ ان امرأة من خثعم
سألت النبي صلى الله عليه وسلم غداة جمع الحديث باب الحج عن الحي الذي لا يستمسك
على الرحل فلا يمكن ان يكون المعنى احججت هذا العام لان الوقت قد مضى بل المعنى
احججت من قبل هذا العام ولما كان الغالب عن حالها انها قد قضت الحج ثم سألت فلهذا
لم يتعرض النبي صلى الله عليه وسلم عن سؤالها احججت ام لا وقال الحموي يجوز لك اداء
فريضة الحج عن ابيك ثم ولما كان الشكوك عن شبرمة لم يحج من قبل قطعا اذ كان ذلك عام حجة
الوداع فلما قال لبيك عن شبرمة سأله عن شبرمة فلما قال هو حي فلا جرم نهى النبي صلى
الله عليه وسلم عن ذلك وامره بقضاء الفرض عن نفسه ثم عن شبرمة فحديث الخثعمية
ظني انه مقيد لا مطلق وعندما انكشف له هذا فلعل هذه الثلث المسئلة كون وقت الحج
ظرفا موسعا هو العمر لا هذا الحديث وامثاله فالرجاء ان تقيد في جواب شاف من عندكم
اذا الشرع اجلوا لو البشئ يفي ولو تقتصروا على ما يعني ـ

الجواب نعم هذا الحديث محتمل فلا يصح للاستدلال لكن لنا في اصل المسئلة دليل آخر
ايضا وهو سوال الجهنية وجوابه صلى الله عليه وسلم لها بقوله ارأيت لو كان على امك
دين الحديث وهو مذكور في صحيح البخاري ص ٢٥٠ من الجلد الاول فلما الحق صلى الله عليه
وسلم الحج عن الغير بقضاء الدين ولم يشترط في قضاء الدين تقديم دين نفسه على دين
غيره فكذا الحج. واما الاستدلال بحديث شبرمة فليس بقوى لاحتمال الكراهة
وقد قال فقهاؤنا به. والله اعلم. وما ورد في بعض الروايات قوله عليه السلام هذه
عنك فيحمل على ما في بعض روايات اخرى حج عن نفسك ثم هو موقوف عند بعضهم
ورجحه كثيرون هذا كله في التلخيص الحبير ص ٢٠٢ مطبع انصاري. ١٠ ربيع الآخر ١٣٣٣ھ

سوال انا ندعي ان حديث المصراة مخالف للقياس الصحيح من كل وجه

هذا اذا روى غير الفقيه يردونه وابنوا عليه ما بنوا لكن هذا الحديث قد رواه صحيح البخاري
في ص٣٢ عن ابن مسعودؓ موقوفاً ولما كان هذا الحكم غير مدرك بالرائي كما ندعي
فالموقوف له حكم الرفع ايضاً والراوي لهذا فقيه فلابد ان يترك القياس لان الراوي
فقيه فما المناص عن هذا۔

الجواب ما قالوا في حديث المصراة لم يلصق بقلبي قط وانما الذي ارى فيه حمل
هذا الحديث على ما اذا اشترط الخيار في العقد وقرينة هذا الحمل ما ورد في رواية من
اشترى مصراة فهو منها بالخيار ثلاثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها ومعها
صاعاً من تمر لا سمراء رواه الجماعة الا البخاري كذا في نيل الاوطار ج ٥ ص٢٣٤ واما
تخصيص الصاع من التمر فمحمول على الصلح والمشورة فلم يخالف القياس۔ ١٠ ربيع الآخر ١٣٨٦ھ

سوال روى البخاري في ص٢٨٣ حدثنا قتيبة ثنا الليث عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال اذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعاً
او يخير احدهما الآخر فان خير احدهما الآخر (ثم قال) فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع وان
تفرقا بعد ان تبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع ص٢٣ كتاب البيوع وهذه
الرواية رواها النسائي بعين هذا السند ومتنه سوى انه زاد لفظ الشرط ثم روى البخاري
في تلك الصفحة عن عبد الله بن عمر قال بعت من امير المؤمنين عثمان الى قوله فلما
تبايعنا رجعت على عقبي حتى خرجت من بيته خشية ان يراد في البيع وكانت السنة
ان المتبايعين بالخيار حتى يتفرقا الخ ففي هاتين الروايتين المرفوعتين حقيقة وحكماً
بيان واضح لثبوت خيار المجلس وقاطع لكل تاويل ولا يعارضه ما رواه النسائي ص٢٣
عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا الا ان يكون صفقة خيار ولا يحل له ان يفارق صاحبه خشية
ان يستقيله اولاً لان هذا متكلم فيه ولو سلم فهو لا يعارض الصحيح ولو سلم ففيه
اشارة والاولى كالصريح او صريح والاشارة لا تفوق الصراحة واما قول ابن عمرؓ ما
ادركت الصفقة حياً مجموعاً فهو من المتباع رواه البخاري ص٢٨٣ فهذا وان استوعبه

الطحاوی فہو غیر نافع وغیر مفید لنا لانا لا نقول بمفادہ اذ الہلاک قبل القبض عندنا
یوجب فسخ البیع وکون الہلاک من مال البائع لا من المبتاع فما لا نقول بہ کیف
نحتج بہ فلا یفیدنا الا اثبات المخالفۃ بین قول وفعل فہما وان تعارضا بقیت
روایتہ سالمۃ بل ینبغی ان یؤول ہذا الاخیر یراد بالصفقۃ الصفقۃ التامۃ باعتبار
جمیع شرائطہ ومن شرائطہ التفرق بالابدان فمعنی ہذا القول ما ادرکت الصفقۃ
بعد التفرق بالبدن حیا مجموعا فہو من المبتاع فمجرد قول الصحابی یرد بہ الحدیث الصحیح
مرفوعا وموقوفا یجی الطبع ویستنکرہ ولا نرید من جانبکم ذکر ما رواہ الشراح او
الاحناف اذ ہو رد الحدیث الصریح الصحیح لا غیر بل معاملتہ مع عثمان تدل علی
تلک السنۃ کانت مستقرۃ عندہم۔

الجواب۔ ہذہ الشبہۃ من شبہاتی القدیمۃ ولا شک فی ان ظاہر الاحادیث
ہو ثبوت خیار المجلس لکن لا یصح الحکم بکون المذہب الحنفی مخالفا للاحادیث
یقینا ما دامت الاحادیث تحتمل التاویل ولو کان فیہ شیء من البعد ولا یسلم احد
من اہل المذاہب المتبوعۃ عن ہذہ التاویلات کما حمل بعض الشافعیۃ قولہ
علیہ السلام فاقرأ ما تیسر معک من القرآن علی الفاتحۃ فانہا متیسرۃ واقرب دلائل
الحنفیۃ قولہ علیہ السلام لا یحل لہ ان یفارقہ خشیۃ ان یستقیلہ رواہ الخمسۃ الا ابن
ماجۃ ورواہ الدارقطنی کذا فی النیل ج ۵ ص ۱۸۵ ففیہ دلیل ان صاحبہ لا یملک الفسخ الا
من جہۃ الاستقالۃ واما قول المخالفین انہ لو کان المراد حقیقۃ الاستقالۃ لم تمنعہ
من المفارقۃ لانہا لا تختص بمجلس العقد فالجواب عنہ ان قرب العہد بالعقد لہ
دخل مشاہد فی تأثر کل من المتعاقدین بالتماس الآخر۔ اما قولہ لا یحل فمحمول علی
الکراہۃ من حیث انہ لا یلیق بالمروۃ وحسن معاشرۃ المسلم کما اضطر الیہ الینا
القائلون بخیار المجلس فان حل المفارقۃ اجماعی عندنا وعندہم جمیعا واما کونہ
متکلما فیہ فیسیر لو کان معارضا للصحیح ولم یعارض بعد تاویل الصحیح اقرب التاویلات
حمل التفرق بالابدان علی الاستحباب تحسینا للمعاملۃ مع المسلم کما ذکر فی تقریر المحقق

الاستقلال واما قول ملا العینی انہ لو کان المراد تفرق الاقوال لخلا الحدیث عن الفائدۃ وذلک ان العلم محیط بان المشتری مالم یوجد منہ قبول المبیع فهو بالخیار وکذلک البائع خیارہ فی ملکہ ثابت قبل ان یعقد البیع ام فغیر ملتفت الیہ لانہ یمکن ان یکون مقصود الشارع نفی بعض بیوع الجاهلیة من نحو الملامسة والمنابذة فلم یکن خالیا عن الفائدۃ واما دعوی کون بعض الفاظ الحدیث غیر محتمل للتاویل کقولہ علیہ السلام فان خیر احدهما الآخر فتبایعا علی ذلک فقد وجب البیع وان تفرقا بعد ان تبایعا ولم یترک واحد منهما البیع فقد وجب البیع ام فممنوع عنہ لان معنی قولہ فقد وجب البیع فی الاول ای بشرط الخیار حیث خیر احدهما الآخر وفی الثانی ای البیع البات حیث لم یشترط فیہ الخیار ولیس لفظ اصرح منہ و لیس الامام متفردا فی هذا بل قد ذهب الیہ النخعی والمالکیة والثوری واللیث وزید بن علی وغیرهم کما فی النیل ج ۵ ص ۳۳ واللہ اعلم ۱۰ ربیع الآخر ۱۳۳۲ھ

تیرھواں عرضیہ

در کیفیت عرض اعمال اقضی الاقوال فی عرض الاعمال من مقال العارف الجلال

یعنی خلاصہ مضمون اشعار ذیل واقعہ دفتر دوم سرخی قصہ غلام در صدق و وفائے یار خود الخ جسکا زیادہ حصہ مشتمل ہے بحث نقل اعمال دنیویہ الی صورہا الخاصۃ الاخرویہ پر سے ۵

شاہ گفت اکنوں ازاں خود بگو	چند گوئی آں این و آن او
تو چہ داری وچہ حاصل کردہ	از تگ دریا چہ دُر آوردہ
روز مرگ ایں حس تو باطل شود	نور جاں داری کہ یار دل شود
در لحد کیں چشم را خاک آگند	ہست آنچہ گور را روشن کند

ف ۵ یہ مضمون مثنوی مولانا روم دفتر دوم کے بعض اشعار کی شرح ہے چونکہ ایک حصہ بقدر ہوگئی تھی لہذا اس کا مستقل نام رکھ کر رسالہ کی صورت کر دیا گیا۔ شبیر علی

فضول از جاں بود اے یار غار   مستعار آں را مدان اے مستعار

آں زماں کیں دست و پایت بد شود   پر و بالت ہست تا جاں بر پرد

آں زماں کیں جان حیوانی نماند   جان باقی بایدت بر جا نشاند

شرط من جا بالحسن نے کردن است   بل حسن را سوئے حضرت بُردن است

جوہرے داری ز انساں یا خری   ایں عرضہا کہ فنا شد چوں بری

ایں عرضہائے نماز و روزہ را   چونکہ لا یبقیٰ زمانین انتفا

نقل نتواں کرد مر اعراض را   لیک از جوہر برند امراض را

تا مبدل گشت جوہر زیں عرض   چوں ز پرہیزے کہ زایل شد مرض

گشت پرہیز عرض جوہر بجہد   شد دہان تلخ از پرہیز شہد

از زراعت خاکہا شد سنبلہ   داروئے مو کرد مو را سلسلہ

آں نکاح زن عرض بد شد فنا   جوہر فرزند حاصل شد ز ما

جفت کردن اسپ و اشتر را عرض   جوہر کرہ بزائیدن غرض

ہست آں بستاں نشاندن ہم عرض   گشت جوہر میوہ اش اینک غرض

ہم عرض داں کیمیا بردن بکار   جوہری زاں کیمیا گر شد بیار

صیقلی کردن عرض باشد شہا   زیں عرض جوہر ہمی زاید صفا

پس مگو کہ من عملہا کردہ ام   دخل آں اعراض را بنما مرم

ایں صفت کردن عرض باشد خمش   سایۂ بُز را پے قرباں مکش

گفت شاہا بے قنوط عقل نیست   گر تو فرمائی عرض را نقل نیست

پادشاہا جز کہ یاس بندہ نیست   ہر عرض کاں رفت باز آیندہ نیست

گر نبودے مر عرض را نقل و حشر   فعل بودی باطل و اقوال قشر

ایں عرضہا نقل شد لون دگر   حشر ہر فانی بود کون دگر

نقل ہر چیزے بود ہم لایقش   لایق گلہ بود ہم سایقش

وقت محشر ہر عرض را صورتیست   صورت ہر یک عرض را نوبتیست

بنگر اندر خود که تو بودی عرض — جنبش جفتی و جفتی با غرض

بنگر اندر خانه و کاشانها — در مهندس بود چوں افسانها

کاں فلاں خانه که ما دیدیم خوش — بود موزون صفه و سقف و درش

از مهندس آں عرض و اندیشها — آلت آورد و ستون از بیشها

چیست اصل و مایهٔ هر پیشه — جز خیال و جز عرض و اندیشه

جمله اجزائے جہاں را بے غرض — در نگر حاصل نه شد جز از عرض

اول فکر آخر آمد در عمل — بنیت عالم چناں داں در ازل

میوها در فکر دل اول بود — در عمل ظاهر بآخر مے شود

چوں عمل کردی شجر بنشاندی — اندر آخر حرف اول خواندی

گرچه شاخ و برگ و بیخش اول است — آں همه از بهر میوه مرسل است

پس سرے که مغز ایں افلاک بود — اندر آخر خواجهٔ لولاک بود

نقل اعراض است ایں بحث و مقال — نقل اعراض است ایں شیر و شغال

جمله عالم خود عرض بودند تا — اندریں معنی بیامد هل اتی

ایں عرضها از چه زاید از صور — ویں صور هم از چه زاید از فکر

ایں جہاں یک فکرت است از عقل کل — عقل چوں شاه است و فکرتها رسل

عالم اول جہان امتحان — عالم ثانی جزائے ایں و آں

چاکرت شاها خیانت می کند — آں عرض زنجیر و زنداں می شود

بنده ات چوں خدمت شایسته کرد — آں عرض نے خلعتے شد در نبرد

ایں عرض با جوهر آں بیضه است و طیر — ایں ازاں و آں ازیں زاید بسیر

یعنی بادشاہ نے بغرض امتحان اس غلام کے اس سے سوال کیا اور امتحان کا قرینہ یہ ہے کہ آخر قصہ کے کہ بادشاہ نے دونوں غلاموں کے افعال سے استدلال کیا ان کے اخلاق پر اور حسن السیرۃ کو اس کے اخلاق حسنہ کے سبب باوجود اس کی قبح صورت کے مقبول اور حسن الصورۃ کو اس کے اخلاق ذمیمہ کے سبب باوجود اس کے حسن صورت کے معزول کیا اور یہ استدلال اور اس کے

مقتضا کا اشتغال یہ کام عارف ہی کا ہے پس عارف کا سوال ظاہر ہے کہ امتحان ہی کے سبب ہوگا
وصورۃً بگونہ امتحاناً لبعض المحشیین ۱۲ قولہ گفت شاہنشہ الخ الواقع بعد الاشعار المذکورۃ متصلا
ربط علیہ قولہ بشنو حق بمن نمود و قولہ تو نشانے دہ کہ من دانم تمام الواقع بعدہا بغیر متصل۔ اھـ سوال
یہ ہے کہ تو اپنا تو کچھ حال بیان کر کہ تو نے اپنی روح کے حسن کرنے کی کیا کوشش کی ہے اور اس کی
ضرورت بطور خطابیہ کے ایک آیت سے بطور تفسیر خاص بیان کی کہ حق تعالیٰ نے من جاء بالحسنۃ فرمایا ہے
من عمل بالحسنۃ نہیں فرمایا جس سے اقرب یہ ہے کہ یہ حسنہ عمل نہیں بلکہ مصدر عمل یعنی روح انسانی
ہے جس کو اعمال سے حسن بنا کر درگاہ حق میں لانا چاہیئے کیونکہ آوردن کا متعلق جوہر ہو سکتا ہے نہ کہ
عرض کیونکہ العرض لا یبقی فی آنین پھر آوردن اس کے متعلق کیسے ہوگا نیز الاعراض لا تنتقل من
محل الی محل اور آوردن ایک نقل ہے۔ البتہ اعراض یعنی اعمال ممکن اس جوہر یعنی روح کے ہو سکتے
ہیں۔ واو روا اشد من قولہ چون زبر بیزی الی قولہ صیقلی کردن الخ غلام نے جواب دیا کہ تم جو عدم
نقل اعراض سے استدلال کرتے ہو یہ استدلال ناتمام ہے خود یہ مقدمہ ہی ثابت نہیں پس نقل
ممکن ہے گو عدم انتقال بھی ممکن ہے مگر ان دونوں ممکنوں میں نقل اولیٰ بالقبول ہے کیونکہ عدم نقل
کا قائل ہونا مصلحت عامہ کے کہ وہ جب سنیں گے کہ ہمارے اعمال آخرت میں نہ جائیں گے کم فہمی سے
مایوس ہو جاویں گے اور عمل میں سستی کریں گے جس طرح بعض احادیث مبشرہ کو اسی سستی کی مصلحت
سے چند سے ظاہر نہیں کیا گیا آگے بیان ہے اعراض کے امکان نقل کا جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کے
امتناع کی کوئی دلیل نہیں۔ اصل جواب تو اسی قدر ہے باقی اس کی توضیح ہے۔ حاصل اس کا یہ
ہے کہ نقل اعمال میں عقلی اشکال صرف یہ ہے کہ یہ نقل اعراض یعنی اعمال من الدنیا الی الآخرۃ کو تبعاً
للموضوع تو ظاہراً جائز ہے لیکن جس طرح نصوص سے ثابت ہے کہ مثلاً ان کا وزن کیا جاویگا اور
ظاہر ان نصوص سے یہ ہے کہ عامل کا وزن نہ ہوگا پس یہ نقل تبعاً للموضوع نہیں ہے پھر اس میں
دو احتمال ہیں یا تو وہ اعراض عرض رہیں گے یا مستحیل الی الجواہر ہو جاویں گے دونوں شق باطل
ہیں اول اس لئے کہ نقل عرض بلا موضوع محال ہے دوسرا اس لئے کہ عرض کا جوہر بنجانا محال
ہے۔ پس یہ ہے اس میں اشکال عقلی سو اس کا جواب بہ اختیار شق ثانی ہو سکتا ہے اور ہم اسکا

عـــہ جماعۃ الحاشیۃ۔ چون شاہ اختیار او کرد معلوم کرد او عالم السر است الخ ۱۲

استحالہ نہیں مانتے۔ سند منع یہ ہے کہ ہم خود دنیا ہی میں دیکھتے ہیں کہ اختلاف موطن سے ایک ہی
چیز عرض و جوہر ہو سکتی ہے مثلاً صورت عقلیہ جواہر کہ ذہن میں عرض ہے کیونکہ موجود فی موضوع ہے
اور خارج میں جوہر کیونکہ موجود لا فی موضوع ہے اور دونوں کی حقیقت ایک ہی ہے اگرچہ بعض ہی
کے نزدیک ہی جو کہ قائل ہیں حصول اشیاء فی الذہن بانفسہا کے اور گو بعض نے عرض و جوہر کی تفسیر
میں اذا وجد فی الخارج کی قید لگا کر اس صورت ذہنیہ پر عرض کے صادق آنے سے انکار کیا ہو مگر
اس سے ہمارے اصل مقصود میں خلل نہیں آتا کیونکہ قول حصول اشیاء بانفسہا پر حقیقۃ واحدہ ہی کا
وجود فی موضوع فی موطن اور وجود لا فی موضوع فی موطن آخر ثابت ہوا اور یہی اصل مقصود ہے خواہ اسکا
نام کچھ ہی رکھ لیا جاوے پس جو نسبت ذہن کو خارج کیساتھ ہے اگر وہی نسبت خارج دنیا کو خارج
آخرت کیساتھ ہو۔ اور اس وجہ سے یہاں جو اشیاء موجود فی موضوع ہیں وہ وہاں موجود لا فی موضوع
ہوجاویں تو اس میں کیا استحالہ ہے چنانچہ اہل کشف نے اس عالم شہادت پر بمقابلہ عالم غیب کے
لفظ خیال وغیرہ کا اطلاق کیا بھی ہے۔ اسی طرح اس عالم شہادت میں ظاہر ہونے کے قبل بھی ایسی
اشیاء کا اس عالم غیب میں وجود لا فی موضوع ظاہر نصوص سے معلوم ہوتا ہے۔ کقولہ علیہ السلام
لما خلق اللہ الرحم قامت فقالت ہذا مقام العائذ بک من القطیعۃ۔ اور بعض نصوص
سے اس عالم کے بعد بھی یہی معلوم ہوتا ہے کقولہ علیہ السلام ان البقرۃ و آل عمران تاتیان
یوم القیمۃ کانہما غمامتان او غیایتان او فرقان من طیر و کقولہ علیہ السلام یوتی بالدنیا
یوم القیمۃ فی صورۃ عجوز شمطاء چنانچہ اسی تمثل خاص کے اعتبار سے اس عالم کا لقب بعض اصطلاح
میں عالم مثال کہا گیا ہے کما ذکرہ الشاہ ولی اللہ رح فی الحجۃ البالغۃ و سرد فیہ احادیث
کثیرۃ اور مولانا جلال الدین المحقق الدوانی نے اپنے رسالہ زوراء اور اس کے حواشی میں اسکی
تصریح بھی کر دی ہے۔ عبارتہا۔

دتنبیہ کانک فیما قرع سمعک من ہذہ المقدمات اطلعت علی حقیقۃ الانطباق
بین العوالم بل علی حقیقۃ العوالم بل انکشف علیک اسرار غامضۃ فی حقیقۃ
المبدأ والمعاد و تیسر علیک مشاہدۃ الواحد الحقیقی فی الکثرات من غیر شوب
ممازجۃ ولا انفصال و تشوفت بہ الی حقائق ما انبأ عن لسان النبوات من ظہور

الاخلاق والاعمال فی المواطن المعادیة بصور الاجساد وکیفیة وزن الاعمال وسر
حشر الافراد بصور الاخلاق الغالبة علیهم واطلعت علی سر قوله تعالیٰ وان جهنم
لمحیطة بالکٰفرین۔ وقوله تعالیٰ ان الذین یاکلون اموال الیتٰمٰی ظلمًا انما یاکلون فی
بطونهم نارا۔ وقول الخاتم الفاتح علیه وعلیٰ اٰله افضل الصلوٰة والتحیة۔ الذین
یشربون فی اٰنیة الذهب والفضة انما یجرجر فی بطونهم نار جهنم وقوله علیه الصلوٰة
والسلام ان الجنة قیعان وان غراسها سبحان الله وبحمده الیٰ غیر ذلك من غوامض
الحکم والاسرار الالٰهیة وعلمت ان جمیع ذلك علی الحقیقة لا علی المجاز والتاویل کما
انتهیٰ الیه نظر بعض اولی الغلو فی الفحص عن الحقائق بطریق البحث فان قصوره ظاهر کما لا یخفی۔

شک و تحقیق لعلك تقول کیف یکون العرض بعینه هو الجوهر وکیف یکون
العین هو المعنی واحدا والحال ان الحقائق متخالفة بذواتها فنقول قد لوحنا الیك
ان الحقیقة غیر الصورة فانها فی حد ذاتها وصرافة سذاجتها عاریة عن جمیع الصور
التی تتجلی بها لکنها تظهر فی صورة تارة وفی غیرها اخریٰ والصورتان متغایرتان قطعًا
لکن الحقیقة المتجلیة فی صورتین بحسب اختلاف الموطنین شیٔ واحد۔

تشبیه اما اشبه ذلك بما یقوله اهل الحکمة النظریة ان الجواهر باعتبار
وجودها فی الذهن اعراض قائمة به محتاجة الیه وهی فی الخارج قائمة بانفسها
مستغنیة عن غیرها فلذا اعتقد ان حقیقةً تظهر فی موطن بصورة عرضیة محتاجة
وفی اخریٰ بصورة مستقلیة مستقلة فاجعل ذلك تانیسا لك تکسر به صولة نبق
طبعك عنه فی بدو النظر حتی یاتیك الیقین وتنصد الافق المبین۔ انتهیٰ بقدر الضرورة

پس اس تقریر سے جواب ہوگیا استدلال علی امتناع نقل الاعمال بامتناع نقل الاعراض
کا اور اسی سے مستدل کی دوسری دلیل عقلی یعنی عدم بقاء اعراض اور دلیل نقلی یعنی من جاء با
الخ کا جواب بھی مستفاد ہوگیا گو بلسان غلام اس سے بوجہ ظہور کے تعرض نہیں کیا گیا عدم بقاء
اعراض کا تو جواب یہ ہوا کہ اگرچہ عدم بقاء مان لیا جاوے گو اس پر کوئی دلیل صحیح قوی قائم نہیں
ہوئی مگر ماننے کی تقدیر پر وہ عدم بقاء بصورت عرض ہونے کے ہے اور اگر مجرد صدور

دوسرے عالم میں بصورۃ جوہریہ منتقل ہو جاوے تو پھر تقابیں کیا امتناع ہے۔ اور استدلال بالآیۃ کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تفسیر مان بھی لیجاوے تو جب یہ عمل بھی جوہر بن گیا تو مجتمع بہ اسپر بھی ثقل بوجہ حسن کے صادق آتا ہے یہ تقریر ان اشعار تک کی ہے وقت محشر ہر عرض را صورتے ست الخ آگے تنویر دعویٰ امکان مذکور کے لئے چند امثلہ اشیاء جوہریہ متصورہ فی الذہن کی ہیں جو ذہن میں فی موضوع اور خارج میں لافی موضوع ہیں اس شعر تک گرچہ شاخ و برگ و بیخش الخ اور پھر مضمون کو پر ایک نظیر کی تفریع بطور جملہ معترضہ کے ہے گو وہ اس کی مثال نہیں پس سرے کہ مغز الخ آگے شعر نقل اعراض الخ میں یہ بیان کیا ہے کہ عرض موجود فی مرتبۃ العلم جس طرح کبھی خارج میں جوہر ہو جاتا ہے کا ذکر اسی طرح کبھی عرض بھی رہتا ہے چنانچہ یہ بحث و مقال کہ پہلے سے ذہن میں تھا اور عرض تھا بعد نقل کے خارج میں بھی عرض ہی ہے۔ اور دوسرے مصرعہ میں پھر ایک نظیر عرض فی مرتبۃ العلم کی جوہریت فی الخارج کی بیان کی نقل اعراض است ایں شیر و شغال اور نظیر اس لئے کہا گیا مراد اس مصرعہ میں وجود فی مرتبۃ العلم الالٰہی ہے اور وہ عرض ہونے سے منزہ ہے لتنزہہ عن الامکان۔ اسی طرح اس کے بعد کے شعر جملہ عالم خود عرض بودند الخ میں اسی مرتبہ علم الٰہی میں تمام عالم کے کالعرض ہونے کو بتلایا پس یہ بھی نظیر ہے آگے شعر ایں عرضہا از چہ زائید ہیں اختلاف موطن سے جواہر کا عرض ہونا اور عرض کا جوہر ہونا بتلاتے ہیں اس طرح سے کہ اعراض موجودہ فی الدنیا عالم مثال میں صور جوہریہ تھے وہو معنی قولہ ایں عرضہا از چہ زائید از صور کما ذکرہ قبل عن الشیخ ولی اللہ رحمہ اور صور جوہریہ موجودہ فی الدنیا علم الٰہی میں کالعرض تھے وہو معنی قولہ ویں صور ہم از چہ زائید از فکر اور شعر ایں جہاں یک فکرت است اسی مصرعہ ثانیہ کی شرح ہے اور یہ احکام مذکورہ فی الاشعار القریبہ وجود قبل عالم الدنیا کے متعلق تھے آگے وجود بعد الدنیا کے یہی احکام کہ اس میں سے اعظم عرض کا جوہر ہونا ہے مذکور ہیں۔ اس شعر میں عالم اول الی قولہ بندہ ات اور اس کے اعظم ہونے کے سبب یہاں ذکر میں اس کی تخصیص کی گئی آگے تمام مقام کا خلاصہ کہ کبھی جوہر سے عرض اور کبھی عرض سے جوہر ظاہر ہوتا ہے۔ اس شعر میں فرماتے ہیں ایں عرض با جوہر الخ۔

(تہذیب المقام وتقریب المرام الی عامۃ الافہام)

اگر انصاف سے غور کیا جاوے تو عرض کا جوہر ہو جانا جس کا تقریر مذکور میں دعویٰ کیا گیا ہے

اس سے زیادہ بعید نہیں ہے کہ جوہر عرض ہو جاوے اور حصول الجواہر فی الاذہان میں شب وروز اسکے وقوع کا مشاہدہ کیا جاتا ہے تو پھر آخرت میں اس کا وقوع کیا مستبعد ہے سو یہاں حصول فی الذہن کے وقت جواہر سے لباس مادی کا منخلع ہوکر وہ موجود فی موضوع ہو جاتا ہے وہاں وزن وغیرہ کے وقت عرض پر مادہ ملبوس ہوکر وہ موجود لافی موضوع ہو جاوے تو اس میں کیا عجب اور بُعد ہے اور اگر اس میں یہ کہا جاویگا کہ جوہریت وعرضیت ذاتیات سے نہیں ہیں منجملہ کیفیات ظہور حقیقت کے ہیں اور حکماء کا مقولات عشرہ کو اجناس عالیہ ماننا کسی دلیل سے ثابت ہے اور نہ بداہت اس کی مسلم ہے خاصکر جبکہ اُن کے اکابر خود اس کی تصریح کرتے ہیں کہ عرض عام اور جنس میں اسی طرح خاصہ اور فصل میں فرق کرنا بہت دشوار ہے کما لا یخفی علی من ذلک مما نقل من الزہراء - و نیز بعض محشین شمسی نے بھی اس کی اس طرح تصریح کی ہے تحقیق مقام آنست کہ جوہریت وعرضیت از ذاتیات حقائق نیست اور مولانا بحر العلوم نے بھی اپنے حواشی میں اسکی تائید کی ہے اور یہ سوال کہ عرض کا جوہر ہونا کسی طرح اسکو عقل نہیں قبول کرتی - دوسرے سوال سے معارض ہے کہ جوہر کا عرض ہو جانا باوجود روز و شب کے وقوع کے آج تک عقل اسکی کنہ کو نہیں سمجھ سکی سو اللہ مجھ کو تو جب اس میں غور کرتا ہوں حیرت ہوتی ہے کہ آخر اس قیام الصورۃ بالذہن و اتصاف الذہن بالصورۃ کی کیا حقیقت ہے اور کیا کیفیت ہے اور اس حال و محل یعنی صورۃ و ذہن میں کیا علاقہ ہو جاتا ہے اور اس حلول سے ذہن میں کیا تاثر ہو جاتا ہے اور حقیقت موجود فی الاعیان میں تجرد عن المواد کا کیسے تغیر ہو جاتا ہے کچھ سمجھ میں نہیں آتا مگر شب و روز کے وقوع سے اس حیرت کی طرف التفات نہیں ہوتا گو کیفیت و حقیقت نہ جاننے کا اعتراف سب کو ہے چنانچہ آج تک یہ طے نہ ہو سکا کہ علم کون سے مقولہ سے ہے اور اس کا عکس یعنی عرض کا جوہر بنا چونکہ نشأۃ دنیویہ میں ایسے بین طور پر جس میں کسی تاویل وعذر کی گنجایش نہ رہے نہیں دیکھا جاتا اس لئے حیرت کی طرف التفات ہوتا ہے ورنہ حقیقت کی مجہولیت میں دونوں یکساں ہیں

تقویت مولانا نے ایک مقام پر اس مضمون کو اس سے زیادہ صریح عنوان سے ذکر فرمایا ہے

(منقولاً من جزاء الاعمال) ۵

شد دراں عالم سجود او بہشت		چوں سجودی یا رکوعی مرد گشت

چونکہ پرید از دہانت حمد حق — مرغ جنت ساختش رب الفلق
حمد و تسبیحت نماند مرغ را — گرچہ نطفہ مرغ باد است و ہوا
چوں ز دستت رست ایثار و زکاۃ — گشت ایں دست آں طرف نخل و نبات
آب صبرت آب جوئے خلد شد — جوئے شیر خلد مہر تست و وُد
ذوق طاعت گشت جوئے انگبیں — مستی و شوق تو جوئے خمر بیں
ایں سببہا آں اثرہا را نماند — کس نداند چونش جائے آں نشاند
ایں سببہا چوں بہ فرمان تو بود — چار جو ہم مر ترا فرماں نمود
ہر طرف خواہی روانش مے کنی — آں صفت چوں بد چنانش مے کنی
چوں منی تو کہ در فرمان تست — نسل تو در امر تو آیند چست
می‌دود در امر تو فرزند تو — کہ منم جزوت کہ کردیش گرو
آں صفت در امر تو بود ایں جہاں — ہم در امر تست آں جوہا رواں
آں درختاں مر ترا فرماں برند — کاں درختاں از صفاتت با برند
چوں بہ امر تست اینجا ایں صفات — پس در امر تست آنجا آں جزات
چوں ز دستت زخم بر مظلوم رست — آں درختے گشت آں زقوم رست
چوں ز خشم آتش تو در دلہا زدی — مایۂ نار جہنم آمدی
آتشت اینجا چو مردم سوز بود — آنچہ از وے زاد مرد افروز بود
آتش تو قصد مردم مے کند — نار کز وے زاد بر مردم زند
آں سخنہائے چو مار و کژدمت — مار و کژدم گشت و می‌گیرد دمت

توجیہ آخر

اگر باوجود اس قدر بسط و ایضاح کے اب بھی کسی کی عقل اس جوہریت اعراض کو قبول نہ کرے تو وہ نقل اعمال کی دوسری توجیہ اس طرح سے سمجھ لے کہ یہ اعمال گو ظاہراً اعراض ہیں مگر واقع میں وہ جواہر ہیں جیسے اور بھی بعض اشیاء ایسی ہیں کہ ان کو بہت عقلاء نے اعراض سمجھا مگر دوسرے عقلاء نے اُن کے جوہر ہونے کا دعویٰ کیا جیسے مقدار میں کیفیت جسم میں اختلاف ہے کہ آیا ہوا

کیفیت مشموم سے متکیف ہو کر شامہ کی مدرک ہوتی ہے یا مشموم سے کچھ اجزاء منفصل ہو کر شامہ تک پہونچتے ہیں یا اب متاخرین میں بعض فلاسفہ نے نور شمس وغیرہ کو جس کو اب تک عرض کہا جاتا تھا جوہر مانا ہے پس اسی طرح ممکن ہے کہ جب آدمی سے کوئی طاعت یا معصیت صادر ہوتی ہو فوراً اس عامل سے کچھ اجزاء جوہریہ غیر مبصرہ للعامہ طیبہ یا خبیثہ حاملہ لکیفیۃ العمل منفصل ہو کر دوسرے کسی عالم میں کسی طریق سے منتقل ہو جاتے ہوں اور وہ وہاں بصورِ مناسب محفوظ ہو جاتے ہوں اور قیامت میں وہی معروض اور موزون ہو جاویں اور بعض اہل کشف سے جو منقول ہے کہ انہوں نے غسلخانہ میں سے پانی نکلتا ہوا دیکھا اور آنکھیں بند کر لیں کسی نے پوچھا تو فرمایا کہ ان قطرات میں مجھ کو زنا کا نقشہ نظر آتا ہے سو عجب نہیں کہ اس پانی میں ان ہی اجزاء میں سے بعض اجزاء موجود ہوں اور وہ ہیئت زنائیہ ان اجزاء میں حال ہو اور اسی طرح ان کو مکشوف ہو گئے ہوں۔ اور میں نے اپنے استاد علیہ الرحمۃ سے قولہ تعالیٰ ووجدوا ما عملوا حاضراً کی تفسیر میں سنا ہے کہ ہر عمل کی ہیئت بھی قیامت میں نظر آوے گی مثلاً چور چوری کرتا ہوا نظر آوے گا زانی زنا کرتا ہوا۔ سو عجب نہیں کہ وہی اجزاء اس ہیئت سے نظر آویں اور ان اجزاء کی شکل عامل کی سی ہو اور اہل محشر کے بصر میں خاصیت خوردبین کی پیدا ہو جاوے کہ وہ اجزاء خوب بڑے بڑے ہو کر اس عامل کے برابر جثہ میں نظر آویں واللہ اعلم۔ اور اس توجیہ کی بناء پر مولانا کے کلام میں ان کو اعراض سے تعبیر کرنا بحسب زعم اہل ظاہر کے ہوگا۔

افادہ چونکہ یہ کیفیت عرض اعمال کی یعنی ان کا ظہور بصور جوہریہ میں اوفق بظواہر الکتاب والسنۃ ہے اس لئے اس قول کو ارضی الاقوال کہا گیا جیسا رسالہ کا تسمیہ اس پر دال ہے۔ واللہ الحمد علی ما علم وافہم۔ سلخ صفر ۱۳۲۳ھ

چودھواں عجز نمبر ۱۳ غریبہ

در توجیہ بعض اجزاء مشکل حکایت راعی موسیٰ علیہ السلام مذکورہ مثنوی معنوی بر قریب نصف دفتر دوم	یہ شخص جاہل تھا مگر صاحب حال۔ غلبۂ حالت میں بنا بر اپنے جہل کے کچھ کچھ کہہ رہا تھا۔

موسیٰ علیہ السلام کو اُس کی باتوں سے اُس کا جہل تو معلوم ہوا اور مغلوب الحال ہونا معلوم
نہیں ہوا اور اس میں کچھ استبعاد نہیں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے خود ماعز کی نسبت پوچھا تھا
کہ اس کو جنون تو نہیں اس لئے اس پر نکیر فرمایا اس نکیر سے وہ حال جاتا رہا اور اپنے جہل کے اقوال
پر ندامت ہوئی اور اس ندامت کے اشتغال سے وہ اشتغال سابق جو بلا واسطہ حق تھا جاتا رہا
جو اپنی ذات میں اشتغال بالندم کی نسبت اکمل فی قرب الالٰہی ہے کیونکہ قرب بھی اشتغال بحق ہے
اور قرب بلا واسطہ اکمل ہوگا بواسطہ سے گو کسی عارض سے وہ بواسطہ والا انفع ہو چنانچہ اُس
راعی کو اُس سے نفع عظیم پہونچا جو کہ حکایت ہی میں مذکور ہے مگر چونکہ یہ ممکن تھا کہ موسیٰ علیہ السلام
ذرا توقف فرماتے اور غور کے بعد قرائن قویہ و نور بصیرت سے اُس کا صاحب حال ہونا معلوم کرکے اس
وقت سکوت فرماتے کیونکہ اس وقت وہ مکلف نہ تھا اور بعد افاقہ کے اس کے جہل کو رفع فرما دیتے
تو اس طریق سے اُس کا جہل بھی رفع ہو جاتا اور وہ قرب خاص بھی زائل نہ ہوتا اس لئے حق تعالیٰ
نے اس پر شکایت فرمائی اور دونوں مذکورہ اشتغالوں کے تفاوت سے اس کو جدا کردن سے تعبیر
فرمایا پس اس میں جو یہ مضامین ہیں ہیچ ما و رمال و خراج و عشر نیست الخ مطلب یہ ہے کہ عین غلبہ
حال میں اُس سے تعرض مناسب نہ تھا نہ یہ کہ مکلف ہونے کے وقت بھی وہ مطلق العنان چھوڑ دیا
جاوے اور شاید سے لے معانی بفضل اللہ باشارہ الخ سے مطلق العنانی کا شبہ پڑے تو اس کی
توجیہ یہ ہے کہ شارع کو اختیار ہے اگر کسی شخص کو حکم عام سے کسی قدر مخصوص کر دیا جاوے جیسا حضور
صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو بکری کے بچے کی قربانی کی اجازت دیکر فرمایا ولن تجزی عن احد بعدک
اور ایسی تخصیص باعتبار بعض شرائط و قیود کے مستلزم اطلاق عنان کو نہیں اور مبنی اس تخصیص کا یہ
ہوسکتا ہے کہ حق تعالیٰ کو اس راعی کی حالت و قصت سے معلوم تھا کہ جس مرتبہ تنزیہ پر اس کو
موسیٰ علیہ السلام پہونچانا چاہتے ہیں بوجہ ضعف عقل کے وہاں نہ پہونچ سکے گا تھا مگر غلبہ عشق
عقل سے اتنا بھی کام نہ لینے دیگا پس جس طرح فقہاء نے ایسے شخص کو جو بعد کوشش کے تصحیح
حروف سے ناامید ہوگیا ہو ترک تجوید کی اجازت دیدی اسی طرح اس کی حالت یاس عن کمال
المعرفہ مقتضی ہوئی اس کے لئے کسی قدر توسع کو اور گو ایسے شخص کے لئے ایسا توسع یہ بھی قاعدہ عامہ
شرعیہ ہے مگر اس کی تخصیص صرف اتنی ہوگی کہ دوسروں پر جو کہ مغلوب العشق نہیں زیادہ کوشش کرنا

ضروری تھا اور اس سے زیادہ کوشش ضروری نہ رہی اور گو یہ بھی ایک کلیہ ہے لیکن چونکہ اس کلیہ کے مصادیق شاذ و نادر ہیں والنادر کالمعدوم اس لئے سمجھا ایسا سمجھا جاویگا کہ گویا یہ حکم اسی کے لئے ہے اور کسی کے لئے نہیں اور اگر کہا جاوے کہ جو غلبۂ عشق بلا جمع اسباب ہے اُس میں تو معذوری تو عام ہے لیکن جو غلبہ بجمع اسباب ہو جیسا بعض ذاکرین کی حالت سے مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ جب وہ خلوت یا مراقبہ میں ذکر و فکر میں مشغول ہوتے ہیں فوراً یا کسی قدر دیر کے بعد اُن پر ایسے آثار غالب ہو جاتے ہیں سو جس شخص کی ایسی حالت ہو اور اس کو معرفت صفات حق کی بقدر ضرورت حاصل نہ ہوئی ہو اُس کو حکم یہ ہے کہ اس معرفت کو تحصیل میں مقدم کرے اور اُس کو اُن اسباب کے جمع سے منع کیا جاویگا اور ممکن ہے کہ اُس ذیشان کی ایسی ہی حالت ہو مگر باوجود اس کے وہ اُس معرفت کی تقدیم کا مامور اور اس جمع اسباب کا منہی نہ ہو۔ اس کے لئے معرفت ناتمام ہی کو جائز رکھکر اس کی اس حالت عشقیہ کو اس کے لئے پسند کیا گیا ہو تو اس تقریر پر تخصیص بے تکلف محفوظ رہے گی۔ ۲۵۔ ربیع الاول ۱۳۳۷ھ

پندرھواں غریبہ

تحقیق عدم ذکر عروج سموات در آیۂ اسراء بعض لوگوں کو سُبْحٰنَ الَّذِیْ اَسْرٰی الآیہ میں اسراء کی غایت مسجد اقصیٰ فرمانے سے اور سموات کے ذکر نہ کرنے سے اُس کے انکار کا شبہ ہو جاتا ہے سو اوّل تو احادیث میں پھر خود قرآن میں سورۂ والنجم کی آیت وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰی الخ میں مذکور ہونے کے بعد یہ شبہ محض باطل ہے اور ہر جگہ ہر جزو کا مذکور ہونا ضروری نہیں دوسرے اس جگہ اُس کا ذکر نہ کرنا بعد تامل بعنوان ارتکاب تجوز کے (جو کہ خلاف اصل ہے اور بعنوان کسی خاص مقتضی کے اصل سے عدول نہیں کیا جاتا) صحیح بھی نہ تھا۔ بیان اس کا موقوف ہے دو مقدمہ پر۔ ایک یہ کہ شروع آیت میں اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا واقع ہوا ہے جس کا ذکر کرنا بحکمت اشارہ وقوع اسراء فی اللیل کے ذکر وجود دلالت سے زیادہ اختصاص پر بوجہ اس کے کہ لیل عادۃً وقت خلوت کا ہے خصوصیت تقرب و تحدث سے۔ دوسرا یہ کہ حسب تصریح اہل ہیئت کے لیل و نہار کے تکون کا محل ہوا کا طبقہ کثیفہ مخلوطہ

بالابخرہ ہے جس کا لقب کرۃ البخار اور عالم نسیم اور کرۃ اللیل والنہار بھی ہے کیونکہ ہواؤں کا چلنا اور ظلمت و نور کی قابلیت اسی میں ہے اور اس کا ثخن ارض سے تقریباً سترہ فرسخ یعنی اکاون میل ہے اور اس سے آگے ہوائے لطیف صافی من الابخرہ ہے اور شمس کی شعاعیں چونکہ طبقہ کثیفہ سے متجاوز نہیں ہوتیں اس لئے وہاں نہار کا تحقق نہیں اور چونکہ لیل ضد ہے نہار کی اس لئے لیل کا بھی تحقق نہیں۔ ان دونوں مقدموں سے معلوم ہو گیا کہ فوق سموات تو در کنار یہاں سے پچاس میل آگے بھی لیل و نہار کا تحقق نہیں پس اگر بعد مسجد اقصیٰ کے عروج سموات کا ذکر فرماتے مثلاً ثم منہ الی السموات وما فوقہا یا مثل اس کے تو وہ بھی مظروف لیلاً کا ہوتا تو لازم آتا کہ سیر سموات وما فوقہا لیل ہی میں واقع ہوتی حالانکہ وہاں لیل ہی کا تحقق نہیں پس اس کی ظرفیت صحیح نہ ہوتی اس لئے یہاں عروج سموات کا ذکر صحیح نہ تھا مگر باوجود اس کے لنریہ من اٰیاتنا میں جو کہ ایک غایت ہے اس کی طرف اشارہ فرما دیا اس طرح سے کہ آیات سے مراد بقرینہ مقام و اضافہ الی العظیم آیات عظمیٰ و کبریٰ ہیں جس کو سورہ والنجم آیت لقد رای من اٰیات ربہ الکبریٰ میں صاف اس عنوان سے ذکر فرمایا ہے اور آیات کبریٰ کا محل فوق السموات ہیں پس اس کی اراءۃ کے ذکر میں اشارہ ہو گیا عروج فوقہا کی طرف کیونکہ اصل یہی ہے کہ رؤیت اور مرئی ایک جگہ ہو الا لدلیل یقتضی العدول عن ذلک الاصل باقی یہ کہ جب یہ آیات سماویہ ہیں تو اسریٰ لیلاً اس میں کیسے عامل ہوا وہی وجہ عدم صحت کی یہاں ہونا چاہئے جواب یہ ہے کہ غایت کے معمول ہونے سے اراءۃ کا مظروف ہونا لازم نہیں آتا اور بدون ظرفیت کے اس کا غایت ہونا اسی طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ اسرا الی المسجد مقدمہ ہے عروج سما کا اور عروج کی غایت ہے اراءۃ اور مقصود کی غایت بواسطہ مقصود کے غایت ہوتی ہے مقدمہ کی بھی کیونکہ مقصود باعتبار مقدمہ کے غایت ہے اور غایۃ الغایۃ غایت ہوتی ہے۔ واللہ افاض علی ھذہ النکتۃ لیلۃ الخمیس تاسع عشر من ربیع الآخر ۱۳۳۲ھ وللہ الحمد ما لا یعد ولا یحصی۔ ۱۹ ربیع الآخر ۱۳۳۲ھ

سولہواں غریبہ

جواب شبہات بعض شقوق معراج مقدسہ بالفتوح	سوال نمبر ۱۔ جناب نے جو روح کے قدم کو کشف میں

باطل فرمایا اس میں علوم کا قدم شخصی باطل ہوتا ہے نہ نوعی۔

نمبر ۲ بر ماثبت قدمہ امتنع عدمہ یہ موجودات میں ہے نہ اعدام میں ورنہ حوادث یومیہ کا وجود محال ہو جاوے کیونکہ یہاں بھی اس کا عدم قدیم ہے تو جیسے علم حادث روح کا عدم محال ہے زید کے عدم کا عدم کیوں نہ محال ہوگا۔

الجواب نمبر ۱ - میں ہمیشہ سے حدوث کل شخص شخص کے مستلزم لحدوث النوعی ہونے کو بدیہی سمجھتا ہوں اور تنبیہ اسپر یہ ہے کہ جب وجود نوع کا بدون وجود شخص کے محال ہے تو جب ہر شخص حادث ہوگا تو قدم نوع کی کیا صورت ہوگی۔ نمبر ۲ جہل عدم محض نہیں ہے بلکہ عدم ملکہ کا ہے جو احکام عقلیہ میں مثل وجودی کے ہوتا ہے وجہ یہ کہ عدم معلول ہوگا علت کا پس جب یہ قدیم ہوگا تو علت بھی اس کی قدیم ہوگی اور اسکے عدم سے عدم قدیم کا لازم آویگا جو کہ محال ہے پس یہ بھی ممتنع العدم ہوگا بخلاف عدم محض کے کہ وہ معلول نہیں کسی علت کا اس کے عدم سے کوئی محذور لازم نہیں آتا اور قطع نظر اس کے منہیہ میں جو دلیل ہے وہ اس غبار سے بھی پاک ہے واللہ اعلم - ۲۳ رجمادی الاولیٰ ۱۳۳۲ھ

سترھواں عشرہ ۱۷

دفع اشکال بر مضمون وما علمناہ الشعر

سوال - مجادلات معدلت کے نمبر ۳ میں قرآن اور تغنی کے ضمن میں آپ نے تحریر فرمایا ہے کہ قرآن مجید اور حدیث شریف کے بعض جملوں میں مصراعیت کی شان ہے اور بعض بالکل موزوں ہیں لیکن چونکہ وہ بلا قصد ہیں اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ ما علمناہ الشعر کے خلاف ہیں شعر وہ ہے کہ جس میں قصد وزن کا ہو نہ کہ اتفاقاً وزن ہو گیا ہو اھ ماحصل آپ کی تقریر کا یہ ہے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر نہیں اور جب شعر نہیں تو ما علمناہ الشعر کا خلاف لازم نہیں آتا مگر اساتذہ فن نے لکھا ہے کہ شعر اصطلاح میں کلام موزوں متناسب الالفاظ کو کہتے ہیں قصد موزونیت اگرچہ داخل صفت شعر ہے لیکن وجود شعر میں اس کو دخل نہیں جو شعر بلا قصد شعر سے نکل جاتا ہے اسکو فی البدیہہ کہتے ہیں۔ اس صراحت کا نتیجہ یہ ہے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر ہے اور قصد پر ماعدہ کو ترجیح ہے اگر بسبیل تنزل مان بھی لیا جاوے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر نہیں تب بھی یہ شبہ باقی رہتا ہے کہ قصد موزونیت نہ تھا تو یہ موزونیت کہاں سے آگئی مقتضی

اللہ پاک کی شان سے یہ بعید ہے کہ بادصف اہتمام نیز اتفاقاً بعض کلام موزوں ایسا صادر ہو جاوے کہ
اوزان متعارفہ پر بے تکلف تقطیع کیا جا سکے۔ امید ہے کہ آپ اس شبہ کے دور کرنے میں جواب تحریر فرماویں گے
الجواب۔ شعر اصطلاحی وہ کلام موزوں ہے جس کے ایراد میں موزونیت من حیث الشعر العرفی کا
قصد کیا گیا ہو۔ پس اس تعریف سے ایسی آیات و احادیث خارج ہو گئیں جو اوزان شعریہ پر منطبق
پائی جاتی ہیں۔ احادیث تو اس لئے کہ ان میں موزونیت کا قصد ہی نہیں اور آیات اس لئے کہ
ان میں موزونیت من حیث الشعریۃ کا قصد نہیں۔ پس صرف قصد کا التزام قول بالاضطرار سے
بچنے کیلئے مضر نہیں اور فی البدیہہ شعر میں عدم قصد کا شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ عدم قصد اس کے
وجود میں ہے تو اس مرتبہ میں اس کے شعر ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور شعر ہونا اس کا مرتبہ ایراد
میں ہے تو اس مرتبہ میں وہ شعر بھی ہے اور کلام نفسی باری تعالیٰ میں خود عدم قصد سے جواب
ہو جاویگا کیونکہ وہ مرتبہ صفت کا ہے جو ارادہ کا متعلق نہیں ہے اور تعریف مذکور میں عرفی کی
قید سے دور کا شبہ جاتا رہا۔ اب جواب مذکور کی تائید کے لئے اہل مہارت کی کچھ نقل پیش
کیجاتی ہے۔ فی کشاف اصطلاحات الفنون للقاضی محمد اعلیٰ التھانوی وھو (ای الشعر)
الکلام الموزون المقفی الذی قصد الی وزنہ و تقفیتہ قصدا اولیا الی قولہ یعنی لیس
مقصودہ تعالیٰ ان یکون ھذا الکلام شعراً علی حسب اصطلاح الشعراء صفحہ ۷۸۲ اور
مجادلات کی عبارت میں جو بلا قصد واقع ہے مراد اس سے خاص قصد کی نفی ہے یعنی قصد وزن
من حیث الشعریۃ اور اسی کو لفظ اتفاق سے تعبیر کیا ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح اور جب
ماہرین نے تعریف میں قصد وزن کی تصریح کر دی تو کسی دوسرے کی تصریح نہ کرنا معارض اس کے
نہیں ہو سکتا لان الناطق یقضی علی الساکت اس تقریر میں تامل کرنے سے تمام شبہات
مذکورہ فی السوال مرتفع ہو جاویں گے۔ ۳۰ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۳ھ

اٹھارواں عشریہ

[illegible] | **سوال**۔ مجھے چند روز سے ایک خلجان سا رہتا ہے اور باوجود غور و فکر
اطمینان نہیں ہوتا وہ یہ ہے۔ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَالْاِكْرَامِ

مقابلہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ذات باری کے لئے بقا ہے اور اس کے ماسوا ہر شے فانی ہے حتیٰ کہ
روح و جسم و اجزائے جسم جنت و دوزخ غرضکہ ہر شے اور فنا سے عدم محض معلوم ہوتا ہے کیونکہ
اس کے سوا جو صورت فنا کی (مثلاً انتشار اجزا یا انقطاع تعلق وغیرہ) اگر مراد لیا جاوے تو وہ بقا
کے ساتھ متصف ہو سکیگا اور تقابل سے بقا سوائے ذات باری عز اسمہٗ کے سب سے منتفی ہے
علاوہ بریں كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ بھی نص صریح ہے جس میں احتمال تاویل نہیں معلوم ہوتا
اُدھر مومنین کے لئے خلود فی الجنۃ اور کفار کے لئے خلود فی النار بھی منصوص ہے اور بضرورت تعارض تاویل
کی ضرورت ہے آیات مذکورۂ بالا میں تاویل سمجھ میں نہیں آتی خلود میں بعض مقام پہ ما دامت
السموات والارض الا ما شاء ربک کیساتھ تقیید بھی واقع ہوئی ہے اور بظاہر اس تقیید اور
استثناء مشیت سے شبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ مقصود ہو خلود و دوام فی الجنۃ والنار مشیت کے وقت
تک ہے گویا یہ معنی ہوئے کہ اخراج نہ ہوگا بلکہ جنت و دوزخ میں ہمیشہ رہیں گے جب تک کہ
جنت و دوزخ کو بقا ہو اور جب مشیت ازلی ان کے فنا کیساتھ متعلق ہوگی سب فنا ہو جاوینگے
اور خلود کا مکث طویل پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے لیکن یہ معنی جمہور کے خلاف ہیں اس لئے متحیر ہوں
کچھ سمجھ میں نہیں آتا جناب والا اس کی توجیہ سے سرفراز فرماویں اور عاجز کو خلجان سے نجات بخشیں
الجواب فانی یا ہالک اسم فاعل کا صیغہ ہے جو مستقبل کے لئے مستعمل ہے اور نفخ صور کا زمانہ نزول
قرآن کے زمانہ سے مستقبل ہے پس کسی زمانہ میں اُن کا انعدام متحقق ہو جانا صدق کلام کے لئے
کافی ہے اس انعدام کا دوام کسی دلیل سے ثابت نہیں پھر دوسری آیت سے یعنی فصعق من فی
السموات ومن فی الارض الا من شاء اللہ سے جبکہ صعق کی تفسیر موت کیساتھ کیجاوے خود
استثناء بعض بھی معلوم ہوتا ہے پس احتمال ہے کہ فانی و ہالک سے بعض اشیاء مستثنیٰ ہوں اور
احتمال ہے کہ سب فانی ہو جاویں حتیٰ کہ روح و جنت و نار بھی اگرچہ ایک لمحہ ہی کے لئے ہو اور استثناء
متعلق بمشیت ہو اور مشیت واقع نہ ہو اس لئے سب منعدم ہو جاویں۔ بہرحال دونوں آیتوں میں جمع
دونوں طریق سے ممکن ہے اور کسی طریق پر بھی دوام انعدام لازم نہیں اور خلود کا حکم منصوص ہے اور وہ
اس انعدام کے مناقض نہیں کیونکہ یہ انعدام اور زمانہ میں ہے اور خلود کا دوسرا زمانہ ہے یعنی بعد حیات
ثانیہ اور ما دامت السموات الخ عدم خلود پر دال نہیں بلکہ اس کا صدق خود سموات و ارض کے خلود کے

ساتھ ہو سکتا ہے خواہ وہ سموات جنت کے ہوں یا یہی سموات کہ بعد وجود ثانی کے منعدم نہ ہوں اور الا ما شاء ربک کی تفسیر بیان القرآن میں دیکھ لیجئے۔ ۲۰ جمادی الاخریٰ ۱۳۳۲ھ

سوال متعلق مسئلہ بالا) جناب کی تحریر کے موافق اگر فنا و ہلاکت کا زمانہ نفخ صور لیا جائے تو آیات خلود جنت و نار سے کل من علیہا فان و کل شیء ھالک الا وجہہ کا تعارض دفع ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں عاجز کا ذرا سا شبہ باقی رہ گیا ہے وہ یہ ہے کہ دونوں جملے اسمیہ ہیں ان کا مقتضی دوام و استمرار ہوا کرتا ہے اس بنا پر اگر یہ کہا جائے کہ فانی اور ہالک اسم فاعل ہیں اور استقبال کے لئے مستعمل ہیں تو اسمیت جملہ کا لحاظ کر کے یہ معنی معلوم ہوتے ہیں کہ زمانہ آئندہ میں فنا و ہلاکت کا استمرار و دوام ہوگا تو پھر آیات خلود سے تعارض ہو جاتا ہے اس کے علاوہ ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ اگر نفخ صور کے وقت ہر شے فنا ہو جائے حتی کہ بسائط بھی تو جزا و سزا کے لئے پھر مخلوق ہونے کی صورت میں یا تو اعادہ معدوم لازم آتا ہے یا جزا و سزا مخلوق جدید کے متعلق ہوتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ شرح عقائد کا جواب اجزاء اصلیہ و فضلیہ نکال کر اس بنا پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ روح کے لئے فنا نہ ہو صرف جسم فنا ہو یعنی اس کے اجزاء منتشر ہو جاویں غرضکہ وہ حشر اجساد پر بحث اعتراض کو دفع کرتا ہے۔ بسائط مثلاً روح بنا بر مذہب محققین و ذوات بسیطہ؟ کے اعدام و اعادہ پر اس اعتراض کا کوئی جواب سمجھ میں نہیں آتا۔ امید کہ جناب والا اپنی عنایات سے بیان سے ازالہ شبہ فرما کر اطمینان بخشیں۔

الجواب اگر جملہ اسمیہ کے استمرار کے یہی معنی ہیں تو زید ضارب غداً کے یہ معنے ہوں گے کہ جس کل کو جب اس سے ضرب صادر ہوگی تو پھر ابد الآباد ضرب ہی صادر ہوتی رہا کرے گی۔ آیت ثم انکم بعد ذلک لمیتون ثم انکم یوم القیمۃ تبعثون کے دونوں جملوں میں صریح تعارض ہوگا کیونکہ لمیتون کا مدلول دوام موت ہوگا دوسرا جملہ اس دوام کی نفی کرتا ہے اور اعادہ معدوم کا اشکال جو لکھا ہے تو کیا اس کا استحالہ کسی دلیل سے ثابت ہے مبین ہونے کے لئے جن امور کی ضرورت ہے وہ وجود ثانی میں محفوظ رہ سکتے ہیں اور اگر بعض عوارض کا بدل جانا بقاء عین میں مضر ہو تو پھر زید جو کل تھا لازم آتا ہے کہ آج نہ ہو اور جس معنے کر اس کا استحالہ ثابت ہے اس معنے کر ہم قائل نہیں نہ جزا و سزا اس معنی پر موقوف ہے اور جب اعادہ معدوم ممکن ہے تو ظاہر ہے کہ بعد اعدام اعادہ کے یہ معاد وہی

عامل طاعت و معصیت ہے جو نشأۃ اولیٰ میں تھا اور پھر معدوم کر دیا گیا تھا اور اس کا لغۃً مخلوق جدید ہونا مضر مقصود نہیں حق تعالیٰ کے کلام سے ایسا جدید ہونا مسلم ہے بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ اور اگر اس کا نام خلق مثل فرض کر لیا جاوے تب بھی کوئی عقلی اشکال نہیں اور مثلین کا ایسا تغایر جزا و سزا کے توجہ میں مضر نہیں جیسا بعض حکماء بھی تجدد امثال کے قائل ہیں پھر بھی خطابات و تبعات ماضیہ دوسرے مثل پر متوجہ ہیں عجب نہیں ایسی گنجائش کی بنا پر حق تعالیٰ نے بعض جگہ مخلوق و مثلهم فرمایا ہو فی جواب قولہم أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا اھ۔ ۲۳ رجب ۱۳۳۵ھ

سوال متعلق مسئلہ بالا کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ کے متعلق عاجز کے شبہ کا جواب جناب نے جو تحریر فرمایا ہے اس میں چونکہ میرے منشا شبہ سے تعرض نہیں ہے اس وجہ سے کچھ سمجھ میں نہیں آیا اس کا باعث غالباً اظہار شبہ میں عاجز کی عبارت کا قاصر ہونا ہے۔ اب زیادہ واضح لکھنے کی کوشش کرتا ہوں قبل قیامت جب ہر شے فنا ہوگی تو مثلاً زید بھی فنا اور معدوم ہوگا اور بمقتضائے کُلُّ شَيْءٍ الخ زید کی روح اور جسم سب معدوم ہو جائیں گے یعنی زید بجمیع اجزاء معدوم ہو جائیگا اس کے بعد جب دوبارہ جزا و سزا کیلئے بعث ہوگا (یا جو کچھ نام رکھا جائے) اسوقت زید کا ہر ہر جزو مخلوق جدید ہوگا اور جب ہر جزو مخلوق جدید ہوا تو زید معدوم بجمیع اجزائہ اور زید ثانی مخلوق بجمیع اجزائہ میں مابہ الاشتراک ہوا یا نہیں اس لئے اس زید ثانی کا جو بجمیع اجزائہ مخلوق جدید ہے اعمال زید معدوم بجمیع اجزاء کے لئے مثاب یا معذب ہونا سمجھ میں نہیں آتا منشا میرے شبہ کا ایک تو یہ ہے کہ کُلُّ شَيْءٍ استیعاب کو مقتضی ہے سوائے خدا کے۔ اس لئے زید کا ہر ہر جزو شے ہے اور ہر شے ہلاک اور فنا ہوگی۔ دوسرا منشا شبہ کا یہ ہے کہ فنا اور ہلاکت کے معنے معدوم ہونے کے سمجھ رہا ہوں۔ کیونکہ ایک آیت میں فنا بقاء کے مقابل واقع ہوا ہے اور بقاء استمرار وجود کو کہتے ہیں جو خدا تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اس کو لامحالہ ماسوا کے لئے عدم فی زمان ما کم سے کم ثابت ہونا چاہیئے امید کہ تحقیقی جواب سے سرفراز فرماویں الزامی جواب کے اول تو شبہ دفع نہیں ہوتا بلکہ ایک شبہ اور بڑھ جاتا ہے اور اگر اس کا جواب سمجھ میں آجاتا ہے تو وہ خود قابل التفات نہیں رہتا اور اصل شبہ بدستور باقی رہ جاتا ہے اس لئے باادب تحقیقی جواب کے لئے مکرر مستدعی ہوں۔

الجواب یہ بھی مسلم کہ اس وقت سب پر عدم محض طاری ہو جائیگا۔ یہ بھی مسلم کہ پھر وجود مستانف ہوگا

لیکن اُس کو من کل الوجوہ جدید کہنا غیر مسلّم۔ خلاصہ یہ کہ زمان بھی ایک ظرف ہے مثل مکان کے پس
جس طرح زوال من مکان وحصول فی مکان آخر موجب شبہ نہیں اسی طرح زوال من زمان وحصول
فی زمان آخر موجب شبہ نہ ہوگا۔ پس وجود ثانی کو اگر باعتبار زمانہ خاصہ کے جدید کہا جاوے مسلّم مگر غیر
مضر اور اگر مطلقاً جدید کہا جاوے تو غیر مسلّم۔ اور راز اس میں یہ ہے کہ معدوم فی زمان خاص مطلقاً
معدوم نہیں علم الٰہی میں یا دہر میں کہ بے موجود ہے جو دوسرے زمانہ میں پھر ظاہر ہوا۔ پس جیسی
اشکال کا منہدم ہوگیا اور اشکال بھی منعدم ہوگیا جیسا کہ ویسے ہی وجود کا انشاء اس اشکال کے رفع کر
کے لئے ضروری ہے کہ تعلق ارادۂ ایجاد آیا معدوم کے ساتھ ہے یا موجود کے ساتھ شق اول پر تحقق
تعلق کا موقوف ہے تحقق متعلقین پر اور شق ثانی پر ایجاد موجود لازم آوے گا جو کہ محال ہے۔ ۸ رمضان المبارک ۱۳۳۳ھ

انیسواں عشریہ [۱۹]

ودفع اشکال تعلق رجم بشیاطین

سوال: حضرت ایک سوال سخت پریشان کرتا ہے کہ قرآن شریف
میں ستاروں کی بابت ارشاد باری ہے وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا
رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ الآیۃ اور حدیث شریف میں فضل شہر رمضان میں یہ ارشاد شریف ہے اذا کان
اول لیلۃ من شہر رمضان صفدت الشیاطین ومردۃ الجن۔ الحدیث۔ اول سے
ستاروں کے چھٹنے کی وجہ وعلت رجوماً للشیاطین۔ دوسرے سے قید شیاطین از اول تا آخر رمضان
تو پھر کیوں رمضان المبارک میں شب کو ستارے چھوٹتے ہیں کیونکہ کئی ایک معتبر اشخاص نے و
نیز بندہ نے بھی چھوٹتے دیکھے ہیں۔

الجواب: ستارے چھوٹنا کبھی رجم کے لئے ہوتا ہے کبھی دوسرے اسباب طبعیہ سے بھی اول
میں منحصر نہیں نیز تصفید مخصوص ہے مردۃ الشیاطین کیساتھ سب شیاطین کو عام نہیں دونوں طرح
تعارض رفع ہوگیا۔ ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۳۳ھ

بیسواں عشریہ [۲۰]

ودفع اشکال عدم عموم صیف باوجود نفس جہنم

سوال: حدیث شریف میں آیا ہے اشتکت النار

الی ربہا فقالت یا رب اکل بعضہا بعضا فاذن لہا بنفسین فی کل عام نفس فی الشتاء ونفس فی الصیف اکثر علماء نے اس حدیث کو حقیقت پر محمول کیا ہے۔ بنا بریں یہ شبہ واقع ہوتا ہے کہ کیا وجہ ہے کہ بعض خطۂ ارض میں جہاں ہمیشہ سردی پڑتی ہے نفس فی الصیف کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔

الجواب۔ حدیث میں اسکا کہاں ذکر ہے جو اشکال لازم آوے۔ اصل یہ ہے کہ اس نفس فی الصیف کا اثر بواسطہ آفتاب کے خاص اوضاع کے پہونچتا ہے پس جہاں اوضاع خاصہ شمس کے نہ ہوں گے وہ اثر بھی نہ پہونچے گا۔ ۹ شوال ۱۳۳۲ھ

اکیسواں (۲۱) عشریہ

درحکم نماز در ہوائی جہاز وقت طیران

سوال۔ ہوائی جہاز میں جو وقت کہ وہ ہوا میں ہو خواہ چلتا ہو یا ٹھہرا ہوا اس میں نماز فرض جائز ہے یا نہیں۔

الجواب فی رد المحتار ھو ای السجود لغۃ الخضوع قاموس وشرعا فی المغرب بوضع الجبھۃ فی الارض وفی البحر وحقیقۃ السجود وضع بعض الوجہ علی الارض الخ ج ۱ ص ۴۶۹ وفیہ تحت قول الدر المختار وان یجد حجم الارض ما نصہ تفسیرہ ان الساجد لو بالغ لا یتسفل رأسہ ابلغ من ذلک فصح علی طنفسۃ وحصیر وحنطۃ وشعیر وسریر وعجلۃ ان کانت علی الارض لا علی ظہر حیوان کبساط مشدود بین اشجار الخ ج ۱ ص ۴۷۳

ان روایات سے معلوم ہوا کہ سجدہ میں وضع جبہہ یا وضع وجہ ارض پر شرط ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جو چیز مستقر علی الارض ہو وہ تبعاً بحکم ارض ہے دو شرط سے ایک وجدان حجم بالتفسیر المذکور اور اسی واسطے بساط مشدود بین الاشجار پر جائز نہیں اور دوسرے یہ کہ وہ چیز جاندار نہ ہو کیونکہ جاندار میں بوجہ متحرک بالارادہ ہونے کے ایک گونہ استقلال ہے وہ مثل جمادات کے تابع للارض نہیں ہے۔ اسی لئے حیوان پر بلا عذر جائز نہیں اور سریر وعجلہ وغیرہ میں تبعیت مع دونوں شرطوں کے پائی جاتی ہے اس پر جائز ہے پس یہاں چار چیزیں نکلیں۔ ارض، سریر وعجلہ وغیرہ بساط مشدود مثل حیوان۔ اولین پر جائز ہے اور آخرین پر ناجائز الا بعذر فی الحیوان۔ بعد اس تمہید کے سمجھنا چاہئے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ ہوائی جہاز ارض تو ہے نہیں اور بساط مشدود بین الاشجار کی مثل بھی نہیں بوجہ

تفاوت وجدان وعدم وجدان حجم کے اب دو احتمال رہ گئے ایک یہ کہ مثل عجلہ کے ہو۔ دوسرے یہ کہ مثل حیوان کے ہو تو گو ظاہراً مثل عجلہ کے معلوم ہوتا ہے کہ بواسطہ ہوا کے مستقر علی الارض ہے وہ بھی مستقر علی الارض ہے مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ وہ ہوا پر مستقر ہے اور نہ ہوا ارض پر مستقر ہے چنانچہ ہوا کا سیلان الی المحیط ظاہر ہے تو وہ ارض پر کیسے مستقر ہے اور اتصال اور چیز ہے اور ہوا کا مادہ رقیقہ بھی جہاز کے ثقل کا معادق نہیں ہو سکتا چنانچہ اگر اس میں سے گیس نکل جاوے تو فوراً زمین پر گر پڑے پس وہ حقیقۃً ارض پر غیر مستقر ہوا اور حیوان جو کہ حقیقۃً مستقر تھا مگر حکماً مستقر نہ تھا جب اس پر بلا عذر نماز جائز نہیں تو جہاز پر جو کہ حقیقۃً غیر مستقر ہے کس طرح نماز جائز ہوگی الا بعذر معتبر فی الصلوٰۃ علے الحیوان۔ حاصل جواب یہ نکلا کہ جن عذروں کے سبب اونٹ گھوڑے وغیرہ پر نماز جائز ہے اگر وہی عذر پائے جاویں مثلاً نزول میں خوف ہلاک وغیرہ ہو یا نزول پر قادر نہ ہو اور یہ عذر اخیر جہاز رانوں کے لئے جو کہ اس کے اتارنے یا ٹھہرانے پر قادر ہیں متحقق نہ ہوگا، تب تو اس پر نماز جائز ہے اور بدون ایسے عذر کے جائز نہیں

(دفع اشتباہ) اس جہاز کو مثل دریائی جہاز کے نہ سمجھا جاوے کیونکہ وہ بواسطہ پانی کے مستقر علے الارض ہے اور اس کا استقرار پانی پر اور پانی کا استقرار ارض پر بالکل ظاہر ہے

(تنبیہ) یہ جواب قواعد سے لکھا گیا ہے علماء سے امید ہے کہ اگر یہ جواب صحیح نہ ہو تو براہ نصح دین احقر مجیب کو مطلع فرما دیں سمجھنے کے بعد اپنے جواب سے رجوع کر کے اس کو شائع کردونگا۔

۲۳ ذی قعدہ ۱۳۳۵ھ

تحقیق صلوٰۃ بر جہاز ہوائی

میرا ایک فتویٰ اس کے متعلق رسالہ الامداد محرم ۱۳۳۵ھ میں صفحہ ۴۰ پر چھپا تھا اس کے متعلق ایک تحریر مثل دو سوال جواب آئی جو ذیل میں منقول ہے اس کے ایک حاشیہ میں جو بعد لفظ ہو کے شروع ہوا ہے میری ایک عبارت معنون بہ دفع اشتباہ پر اعتراض بھی تھا اس کا جواب مولوی حبیب احمد صاحب نے لکھکر مجھ کو دکھلایا جو اس تحریر کے بعد منقول ہے۔

سوال بر ہوائی جہاز بحالت طیران اوپا وقوف اور ہوا سجدہ کردن یا نماز فرض خواندن جائز باشد یا نہ بینوا توجروا

جواب واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ قال العلامۃ القہستانی فی شرح مختصر الوقایۃ۔ والسجود لغۃ ہو الخضوع وشرعاً وضع الجبہۃ علے الارض وغیرہا انتہی۔ وفی البحر

شرح الکنز تحت قوله وکره باحدهما او بکور عمامة من فصل اذا اراد الدخول فی الصلوٰة فی اثناء ما بسطه والاصل انه کما تجوز السجدة علی الارض تجوز علی ما هو بمعنی الارض مما تجد جبهته حجمه وتستقر علیه وتفسیر وجدان الحجم ان الساجد لو بالغ لا یتسفل راسه ابلغ من ذلک انتہی۔ وفی الوقایه فی آخر باب صفة الصلوٰة فان سجد علی کور عمامته او فاضل ثوبه او شیء یجد حجمه وتستقر علیه الجبهة جاز ان لم تستقر لا یجوز انتہی۔ فالمرکب الهوائی ان کان مرکبا من اشیاء صلبة بحیث تستقر علیه الجبهة ولا تتسفل بالتسفیل تجوز السجدة علیه والظاهر انه ملحق بالدابة کالسفینة السائرة والموقوفة بالشط الغیر المستقرة علی الارض فانها ملحقة بالدابة کما یستفاد من رد المحتار قبیل سجدة التلاوة فالصلوٰة المکتوبة علی المرکب الهوائی لا تجوز بدون العذر کما هو حکم الصلوٰة علی الدابة والسفینة السائرة وهل یلزم التوجه الی القبلة ههنا کما فی السفینة او لا کما فی الدابة۔ والظاهر انه یلزم لان المرکب الهوائی بمنزلة البیت کالسفینة فان لم یمکنه یمکث عن الصلوٰة الا اذا خاف فوت الوقت لما تقرر من ان قبلة العاجز جهته قدرته وهذا من حادثة الاولها ذکر فی کتاب من الکتب المعتبرة اما بعینها او بذکر قاعدة کلیة تشتملها ۱۲ واللّٰه تعالیٰ اعلم۔

سوال ۔ بریل گاڑی نماز فرض خواندن درحالت سیر او بدون عذر جائز ست یا نه بینوا توجروا۔

جواب ۔ جائز ست۔ قال فی رد المحتار شرح الدر المختار من باب الوتر والنوافل تحت قوله وان لم یکن طرف العجلة علی الدابة جاز لو واقفة الخ کذا قیده فی شرح المنیة ولو انه لغیره یعنی اذا کانت العجلة علی الارض لم یکن طرف العجلة علی الدابة جاز لو واقفة الخ کذا قیده فی شرح المنیة ولو انه لغیره یعنی اذا کانت العجلة علی الارض لم یکن شیء منها علی الدابة وانما لها حبل تجرها الدابة تصح الصلوٰة علیها لانها حینئذ کالسریر الموضوع علی الارض مقتضی هذا التعلیل انها لو کانت سائرة فی هذه الحالة لا تصح الصلوٰة علیها بلا عذر وفیه تامل لان جرها بالحبل وهی علی الارض لا تخرج به عن کونها علی الارض ف

يفيده عبارة التاتارخانية عن المحيط وهي لو صلّى على العجلة ان كان طرفها على الدابة وهي
تسير تجوز في حالة العذر لا في غيرها وان لم يكن طرفها على الدابة جازت وهي كالسرير انتهى
فقوله وان لم يكن طرفها الخ يفيد ما قلنا الآن ءاخره الحاصل المسئلة وقد قيدها بقوله
وهي تسير ولو كان الجواز مقيدا بعدم السير لقيد به فتامل انتهى اقول وكذا يفيده ما افاده
السيد قدس سره عن عبارة المحيط عبارة فتاوى قاضيخان وهي اما الصلوة على
العجلة ان كان طرف العجلة على الدابة وهي تسير او لا تسير فهي صلوة على الدابة
تجوز حالة العذر ولا تجوز في غيرها وان لم يكن طرف العجلة على الدابة جاز وهو بمنزلة
الصلوة على السرير انتهى قبل باب صلوة المريض فلما جازت الصلوة على
العجلة اذا لم يكن شيء منها على الدابة وهي تسير او لا تسير بدون العذر وكانت بمنزلة
السرير في الحالتين فبالطريق الاولى تجوز على المركب الدخاني الذي يجري على الارض
حال كونه سائرا بدون العذر فظهر ان ما في غاية الاوطار جلد اول صـ ۳۳۳ تحت قوله
وان لم يكن طرف العجلة على الدابة جاز لموافقة رد في باب الوتر والنوافل،

علماء ہند مختلف ہیں کہ ریل گاڑی چلتے میں نماز فرض وواجب درست نہیں اور بعضے درست
کہتے ہیں الخ منشاؤہ عدم اطلاع الفریقین والمؤلف ایضا علی ما حققه السید العلامة
تحت القول المذکور کما نقلنا هذا، اعترض رد في باب الوتر والنوافل محقق المصر
على قول السيد قدس سره وفيه تامل لان وجه التخصيص قال وهي وان لم تخرج بالجر
بالحبل عن كونها على الارض الا ان هذا القيد لا بد منه اذ بدونه يفوت اتحاد مكان الصلوة
الذي هو شرط لصحتها الا لعذر الخ ويقول العبد الضعيف ان هذا من عجيب جدا
فان مكان الصلوة فيما نحن فيه العجلة ولو حصل الوصل لها دون الارض التي تحتها الا
ترى ان الصلوة على السفينة السائرة جائزة واعتبار العذر هنا لانها لما كانت على
الماء دون الارض فكانت كالدابة لعدم اتحاد مكان الصلوة فان الحكم في السفينة
المربوطة بالشط اذا كانت على القرار من الماء ولم يكن شيء منها مستقرا على الارض
ايضا كذلك وهذا ظاهر من كون السفينة على الماء والماء على الارض مما لا ينبغي

نتیجة تفید حکما من الاحکام، ان قیل قد تقول ان بعض الائمة اذا صرح بتقیید وجب
اتباعه قلت هذا اذا کان من اهل الترجیح و ابن امیر الحاج شارح المنیة لیس من
اهل الترجیح کذا فی الحموی شرح الاشباه من الفن الثالث فی احکام الخنثی بل
هو من نقلة المذهب فکان علیه عزو القید المذکور الی کتاب من الکتب المعتبرة
ولعل الیه اشار السید المحقق بقوله ولو ارة لغیره بقی هل یجب التوجه الی القبلة
کلما دار المرکب الدخانی حینها عند استفتاح الصلوٰة و فی خلال الصلوٰة الظاهر
نعم فان لم یمکنه یمکث عن الصلوٰة الا اذا خاف فوت الوقت هذا ما ظهر لی والله
تعالیٰ اعلم و علمه احکم۔

الجواب من المولوی حبیب احمد

فی الدر المختار المربوطة بالشط کالشط فی الاصح اھ وقال فی رد المحتار قوله المربوطة
بالشط کالشط فلا تجوز الصلوٰة فیها قاعدا اتفاقا وظاهره ان فی الهدایة وغیرها
الجواز قائما مطلقا ای استقرت علی الارض اولا وصرح فی الایضاح بمنعه فی الثانی
حیث امکنه الخروج الحاقا لها بالدابة ۔ نہر واختاره فی المحیط والبدائع بحر۔ و
عزاه فی الامداد ایضا الی مجمع الروایات عن المصفی وجزم به فی نور الایضاح و
علی هذا ینبغی ان لا تجوز الصلوٰة فیها سائرة مع امکان الخروج الی البر وهذه المسئلة الناس
عنها غافلون شرح المنیة اھ ص ۵۳۹ ان عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ سفینہ کے مثل دابہ ہونے میں
اختلاف ہے صاحب ہدایہ وغیرہ کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس کو مثل دابہ نہیں سمجھتے اور اس
میں نماز بلا عذر جائز ہے اور دیگر علماء نے تصریح کی ہے کہ وہ مثل دابہ کے ہے اور اس میں نماز بلا عذر جائز
نہیں اور راجح یہ ہے کہ وہ مثل دابہ کے ہے جب یہ معلوم ہوگیا تو اب سمجھنا چاہئے کہ اقتصاد میں جو لکھا
گیا ہے در رفع اشتباہ، اس جہاز کو مثل دریائی جہاز کے نہ سمجھا جاوے کیونکہ وہ بواسطہ پانی کے مستقر
علی الارض ہے اور اس کا استقرار پانی پر اور پانی کا ارض پر بالکل ظاہر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ
اس میں عدم استقرار کی وجہ سے اس کو اگر مثل دابہ نہ کہا جاوے بلکہ اس کو مثل سریر سمجھا جاوے تو گو یہ مرجوح
ہے مگر اس کی گنجائش ہے جیسا کہ ظاہر ہدایہ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے بخلاف ہوائی جہاز کے کہ وہ

گنجائش نہیں۔ فافہم فائدہ وھذا الکلام وان فھم ما اورد علیہ بقول بعض الظاہرین کون السفینۃ علی الماء والماء علی الارض مما لا ینتج نتیجۃ تفید حکما من الاحکام۔

التماس ۔ اب ناظرین علما سے اس کی تنقید کرلیں فقط ۴ ذی الحجہ ۱۳۳۶ھ

بائیسواں ۲۲ غریبہ در حل بعض اشعار گلستان

سوال

گر کسے وصف او ز من پرسد — بیدل از بے نشاں چہ گوید باز
عاشقاں کشتگان معشوق اند — بر نیاید ز کشتگاں آواز
اے مرغ سحر عشق ز پروانہ بیاموز — کاں سوختہ را جان شد و آواز نیامد
ایں مدعیاں در طلبش بے خبر اند — کاں را کہ خبر شد خبرش باز نیامد

ان دونوں قطعوں کا مفصل مطلب مرحمت ہو جس سے اصل مقصود واضح ہو جائے۔

جواب۔ ان دونوں قطعوں میں حال فنا قبل العود الی البقاء کا مذکور ہے اُس حالت میں سالک کے بیدل کہنا اسلئے مناسب ہے کہ قلب کا فعل ہے شعور وادراک اور اُس حالت میں یہ رہتا نہیں اور ہرچند کہ ذات حق جل وعلا شانہ بے نشان اس معنی کے اعتبار سے دائما ہے کہ کوئی نشان اُس کی کنہ تک نہیں پہونچاتا مگر بالخصوص حالت فنا سالک میں اس کے ساتھ اتصاف اس اعتبار سے ہے کہ اُس کی نظر میں اُسوقت کوئی نشان دال علی الوجہ بھی نہیں ہوتا لعدم التفات الی الآثار واقتصار نظرہ علی الذات البحت فقط او مع الصفات ایضاً اھ اسی فنا کو کشتگی سے تعبیر کیا ہے اور چونکہ قبل العود الی البقاء یعنی قبل التنزل استغراق محض کی حالت ہوتی ہے اُس حالت میں نطق وبیان بالاختیار جو کہ خواص حیوۃ سے ہے سب فنا ہوجاتا ہے اسکو آواز برنیایہ سے تعبیر کیا اس سے قطعۂ اول حل ہو گیا دوسرا قطعہ اس پر بمنزلہ تفریع کے ہے کہ اے مدعی ناطق بالتعلیمات تکلف تو حال فنا سے عاری ہے تو عشق کی صفت حاصل کر جو موقوف علیہ ہے اس حال کا اور صاحب حال وعشق کی یہ حالت ہوتی ہے کہ بیان ونطق فنا ہو جاتا ہے اگرچہ یہ فنا ممتد نہ ہو مگر اس کا عروض تو طریق میں ضرور ہوتا ہے اور تجھ پر اس کا عروض بھی نہیں ہوا پس تیرا نطق وبیان تکلف محض ہے۔ ایسے ہی متکلفین و تقالین کی نسبت فرماتے ہیں کہ ان کو حقیقت سے آگاہی نہیں اگر آگاہ

ہوتی تو ان پر فنا شعور وادراک ضرور طاری ہوتا۔ اسی کو فرماتے ہیں خبرش باز نیامد یہ دوسرے قطعہ کا حل ہوا۔ اور اس تقریر سے یہ شبہ بھی رفع ہوگیا کہ وہ عارفین جو اہل ارشاد ہیں اور اس لئے وہ اسرار ظاہر کرتے ہیں کیا وہ بھی اسی میں داخل ہیں۔ وجہ رفع ظاہر ہے کہ یہ عدم نطق دائم نہیں عارض ہے سو جس کو عروض کے بعد نطق کا اتفاق ہو وہ بے خبر نہیں اور جو بدون اس کے عروض ہی کے نطق کرنے لگے وہ مدعی ہے اُس کو فرماتے ہیں کہ جب تجھ پر یہ حالت ہی وارد نہیں ہوئی تجھ کو کیا منصب ہے نطق کا پس مطلق نطق علامت غیر عارف ہونے کی نہیں بلکہ نطق قبل عروض الفنا ر علامت ہے غیر عارف ہونے کی۔ ۱۵ ربیع الاول ۱۳۳۵ھ

تیسواں ۳۳ عجیبہ

در تکلم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم در اُردو در خواب	**سوال** (یہ سوال بعض طلباء کی اس تحریر پر کہ انھوں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو اُردو میں کلام فرماتے دیکھا اُن ہی صاحب سوال کے

نام آیا تھا) آپ عالم اور عربی دان ہیں پھر باوجود اس کے جناب رسول کریم صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آپ سے خواب میں عربی زبان میں کس وجہ سے کلام نہیں فرمایا فقط

الجواب (من صاحب المکتوبات) خواب میں جو حقائق منکشف ہوتے ہیں خواہ وہ مبصرات میں سے ہوں یا مسموعات میں سے اُن کا انکشاف دو طرح ہوتا ہے کبھی صورت واقعیہ میں اور کبھی صورت مثالیہ میں اور دوسری صورت اکثر ہوتی ہے اور احیاناً پہلی صورت بھی ہوتی ہے پس تکلم باُردو میں غالب الوقوع یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی جانب سے افاضہ معانی کا ہوا ہو اور معانی حسب اقتضاء حالت مخاطب اردو کلمات کی صورت میں متمثل ہو کر مسموع ہوئے اور احتمال یہ بھی ہے کہ بطور خرق عادت کے احیاناً آپ ہی نے غیر عربی میں تکلم فرمایا ہو جیسا بعض روایات حدیثیہ میں بھی آیا ہے کہ آپ نے ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا کہ اشکمت درد۔ رواہ ابن ماجہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور ایک بار صاحب المکتوبات نے اس مضمون کو اس عنوان سے ارشاد فرمایا کہ خواب عالم تمثل ہے کچھ عجب نہیں آپ نے عربی میں فرمایا ہو مگر خصوصیات طبیعہ رائی کے سبب وہ عربی اُردو میں متمثل ہوگئی ہو۔ وھذا اقرب الیٰ قواعد فن الرؤیا۔

چوبیسواں غریبہ [۲۴]

(در بعض اشعار مثنوی واقعہ دفتر چہارم شروع قصہ مسجد اقصیٰ وخروب رستن)

گفت [1] اے مغلوب الخ یہاں سے جواب ہے سوال داؤد علیہ السلام کا کہ میں اس امر میں غیر مختار رہوں اور یہاں ایک نفس جواب ہے ایک ترقی فی الجواب ہے پس نفس جواب تو یہ ہے کہ تم غیر مختار نہیں ہو بلکہ اس طرح مختار ہو کہ تلاوت بکیفیت خاص ذکر ایسے آثار کے ترتب کے انعدام کا قصد نہیں کیا تمہارا فعل اختیاری ہے اور اس سے یہ ہلاک ناشی ہوا تو نظرا الی تقرب داؤد علیہ السلام یہ امر خلاف اولیٰ ہوا تم اس پر بھی قادر تھے کہ انعدام مذکور کا قصد کرتے تو یہ آثار مرتب ہوتے تو ایسا کیوں نہ کیا یہ تو نفس جواب ہو گیا۔ دوسرا ترقی فی الجواب ہے وہ یہ کہ تم ایسے مختار ہو کہ اوروں سے بھی زیادہ ہو اس طرح کہ تم فانی ہو اور فانی فی الحق بوجہ اتصاف بصفات الحق اختیار میں بھی اوروں سے اکمل ہے پس اشعار ایں چنیں معدوم کو از خویش رفت الخ۔ اسی ترقی جواب کی تقریر ہیں اور چونکہ ترقی فی الجواب نفس جواب کو بھی مستلزم ہے اس لئے نفس جواب کی مستقل تقریر کی ضرورت نہ ہوئی۔

پچیسواں غریبہ [۲۵]

(در تحقیق حکم قائلین بالمعیۃ الذاتیۃ)

مسئلہ - قال اللہ تعالیٰ - نحن اقرب الیہ من حبل الورید۔ وقال وھو معکم الآیۃ فمن الناس من یقول ان القرب باعتبار الذات والوصف ویقول بعض الناس ان القرب بحسب الوصف فقط فای الحزبین علی الصواب وای الفریقین علی الحق وان کان اللہ قریبا بالذات فھل یقرب مع کون استوائہ علی العرش ملائم الذین یقولون بالقرب الوصفی یدعون بالقائلین بالقرب الذاتی انھم کفروا بقولھم بالقرب الذاتی فھل یجوز نسبۃ الکفر الی من قال ان القرب ذاتی اصلا۔

الجواب - لما کان المتبادر عند العامۃ من المعیۃ الذاتیۃ ھی المعیۃ الجسمانیۃ ابطلہا

---

[1] ملخص قصہ کا یہ ہے کہ داؤد علیہ السلام سے فرمایا گیا کہ تم مسجد اقصیٰ نہیں بنا سکتے انہوں نے اس کے متعلق عرض کیا ارشاد ہوا کہ تم نے اپنی خوش آوازی سے بہت سے خون کئے ہیں۔ احقر کی تقریر میں اس کی توجیہ ہے ۱۲ منہ

العلماء وكفر بعضهم القائلين بها ولو اريد بها المعية الغير المتكيفة فلا محذور في القول بها والامتناع في اجتماعها بالاستواء لان الذات ليست بمتناهية والمعية ليست بمتكيفة ومن لم يقدر على اعتقادها بلا كيفية فالاسلم ان يقول بالمعية الوصفية فقط وبهذا التقرير خرج الجواب عن كل سوال وارتفع كل اشكال والحمد لله الكبير المتعال عن كل مقال وخيال۔

چھبیسواں ۲۶ غنیمہ در تخطیہ بعض اشعار

شعر متعلق بعض محال سے

نقصان قابل است وگرنہ علی الدوام	فیض سعادتش ہمہ کس را برابر است

تحقیق - اگر ضمیر تش کا مرجع مخلوق ہو تو اُس کے خلاف واقع ہونے میں حرج نہیں اور اگر خالق ہو تو اس شعر کا مضمون صحیح نہیں کہ اس سے فاعل کا غیر مختار ہونا مفہوم ہوتا ہے اور واقع میں وہ مختار ہے کسی کے اضلال کا ارادہ کرتا ہے۔ کسی کی ہدایت کا پھر ان دونوں میں بھی تفاوت بالارادہ +

ستائیسواں ۲۷ غنیمہ

بعضے شرائط وقف علی الاولاد و تحریک ترمیم بعض قوانین و تحریک درخواست منصب قاضی	ایک معزز عہدہ دار پنشنر کا خط - (بعد القاب و آداب کے) اس کے (یعنی وقف علی الاولاد کے) بابت

آپ اگر کوئی مضمون ٹھیک احکام شریعت کے موافق شائع فرما دیں تو مسلمانوں کے حق میں نفع کی بات ہے لیکن اُس کے ساتھ ہی یہ بھی ہو کر واقف کی نیت کسی بے ایمانی پر مبنی نہ ہو یعنی کوئی کسی کا قرضہ مارنے کی غرض سے یا کسی کا حق العباد مارنے کے واسطے یا کسی حقدار شرعی کو کسی وجہ رنج یا بدنیتی سے محروم کرنے کے واسطے وقف کرے تو ناجائز ہوگا۔ دوم یہ کہ قانون میعاد میں ترمیم کی ضرورت ہے۔ مثلاً کسی کا لگان واجب الادا ہے یا کہ قرضہ چاہتا ہے تین سال گذر گئے یا کہ مہر کی نالش ایک سال کے اندر نہ کی تو وہ ساقط ہوگیا میعاد وہ ہونا چاہیے ہم

شریعت نے مسلمانوں کے واسطے قرار دی ہے۔ (از کرانہ)

(اتفاق سے اس کا جواب مدت کے بعد لکھا گیا مگر مفید ہونے کے سبب نقل کر لیا گیا وہ یہ ہے)

الجواب۔ وقف کے متعلق مستقل مضمون شائع کرنے کی تو اب اس لئے ضرورت نہ تھی کہ وہ کوشش گورنمنٹ میں کامیاب اور مسلم ہو گئی چنانچہ اس کا اجراء موافق فقہ حنفی کے ہو گیا البتہ اس کے متعلق دو بعض ضروری امور قابل لکھنے کے ہیں ایک تو یہ کہ خط سوال میں جو شرط تجویز کی گئی ہے (فی قولہ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہو الی قولہ تو ناجائز ہو گا) واقعی یہ واجب الرعایت ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ اگر اس نیت سے کیا تو وہ قانوناً نافذ نہ ہو گا بلکہ معنی یہ ہیں کہ خود واقف پر واجب ہے کہ ایسی نیت سے وقف نہ کرے ورنہ گنہگار ہو گا اور ثواب سے محروم رہیگا گو نافذ ہو جاوے۔ حاصل یہ کہ ایسا کرنا دیانۃً ناجائز ہے مگر قضاءً جائز ہے جیسا ہمارے تفضیل بعض ولد علی البعض فی العطاء میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ دوسرا امر یہ کہ اس شرط کے ساتھ ایک اور شرط بھی ہے جس کی رعایت اس سے زیادہ فرض ہے وہ یہ کہ اس وقف کا باعث واقف کا یہ عقیدہ نہ ہو کہ وہ میراث کے منصوص حکم کو مضر اور سبب خرابی جائداد و مانع ترقی قومی سمجھتا ہو جیسا بعض ہوا پرستوں کا اس وقت خیال ہے اور یہ شرط پہلی شرط سے زیادہ اس لئے ہے کہ شرط سابق کا خلاف تو صرف فساد نیت ہی ہے جو محض ایک معصیت ہے اور اس شرط کا خلاف فساد اعتقاد ہے اور فساد بھی اس درجہ میں کہ منصوص قطعی کو خلاف حکمت سمجھنا اور یہ کفر ہے چنانچہ استاذی مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ ابلیس کے کفر کی وجہ یہی اعتقاد حکم حق کو خلاف حکمت سمجھنے کا ہے اور اسی لئے مولانا مرحوم کے زمانہ میں ایک مدعی خیرخواہ قومی کی رائے اس وقف علی الاولاد کی ترجیح علی المیراث کے بارہ میں ایک رئیس نے بغرض تحقیق مولانا کی خدمت میں بھیجی تھی تو مولانا نے اس بنا خاص پر اس پر عمل کرنے کو حرام اور اس بنا کو کفر فرمایا تھا اب قریب زمانہ میں بھی جن لوگوں کا ذہن بعض محرکین کی اس منشاء کی طرف پہونچ گیا انہوں نے ایسی تحریرات پر دستخط نہیں کئے اور جن کی نظر محض اس کے مسئلہ شرعیہ ہونے پر مقتصر رہی انہوں نے دستخط کر دیئے یہ گفتگو تو اس وقف کے متعلق تھی باقی خط سوال میں جو میعاد کے بارہ میں لکھا ہے اگر اہل اسلام اوسکے ساتھ تکافل ہے اس کے مرتفع کرنے کی درخواست کریں تو مصلحت ہے لیکن اس مضمون میں کاتب خط کا یہ خیال قابل ترمیم ہے کہ وہ حقوق کیلئے شریعت میں کوئی میعاد سمجھے

ہوتے ہیں سو شریعت مطہرہ میں جو حق بینہ یا اقرار یا نکول سے حاصل یعنی حجت شرعیہ سے ثابت ہو جاوے اس میں
کوئی میعاد نہیں اور بعض کتب میں جو پندرہ سال یا کم و بیش لکھ دیا ہے سو اس کے یہ معنی نہیں کہ ثبوت کے بعد
صرف انقضاء میعاد سے سقوط حق ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ غالباً اتنی مدت کے بعد پورا ثبوت دشوار ہے ورنہ
ثبوت کے بعد پھر احیاء حق کا یقینی ہے۔ اور مثل درخواست متعلق ارتفاع میعاد کے ایک اور درخواست بھی
بہت ضروری ہے وہ یہ کہ بہت مسائل میں شرعاً حاکم مسلم کا فیصلہ شرط ہے جس کو قضا قاضی سے تعبیر
کیا جاتا ہے پھر کتاب القضاء میں اس قاضی کے شرائط میں سے اسلام کو کہا ہے گو اس کا تقرر حکام
غیر مسلم کی طرف سے ہو۔ در مختار و رد المحتار میں اس عموم کی تصریح ہے جیسے مفقود یعنی بے نشان شخص کی
زوجہ کے نکاح اول کے فسخ میں یا خیار بلوغ کی بناء پر فسخ کرنے میں اور بہت سے مسائل میں سو اگر حکام
سے یہ درخواست کی جاوے کہ وہ ہر ضلع یا ہر تحصیل میں علماء اہل اسلام کے مشورہ و انتخاب سے
ایک عالم متدین و متیقظ بنام قاضی بعض ایسے مقدمات کی سماعت کے لئے مقرر کر دیں اور اس
کی تنخواہ کا یہ انتظام کر دیا جاوے کہ مسلمان زمینداروں سے مالگذاری کے ساتھ مثل دوسرے ابواب
مدارس و سڑک وغیرہ کے کچھ مختصر سی رقم اضافہ کرکے اور وصول کر لی جاوے تو مسلمانوں کو ایسے
معاملات میں بہت آسانی ہو جاوے ورنہ بعض مواقع پر تو تنگی پیش آتی ہے جیسے احقر نے ایک
مفقود میں ایک جگہ فتویٰ لکھا کہ بعد انقضاء میعاد مقررہ عند الامام مالکؒ کے حکام سے یہ درخواست کرو کہ
وہ خاص اس مقدمہ کی سماعت کا اختیار کسی عالم کو دے دیں اور وہ عالم یہ کہہ دے کہ میری رائے میں وہ
مفقود مر گیا ہو پھر اس کہنے کے بعد وہ عورت عدت وفات کی پوری کرکے نکاح ثانی کرلے چنانچہ ان
لوگوں نے پھر اطلاع دی کہ ہم نے حاکم ضلع سے کہا تھا انہوں نے جواب دیا کہ ہم مذہبی معاملات میں دخل
نہیں دیتے تو دیکھئے کیسی تنگی پیش آئی اور بعض مواقع میں ظاہراً تو تنگی نہیں مگر شرعاً تنگی ہوتی ہے
مثلاً خیار بلوغ میں ایک حاکم غیر مسلم نے نکاح اول کے فسخ ہونے کا حکم دے کر نکاح ثانی کی اجازت دیدی تو
ظاہراً کارروائی ہو گئی مگر شرعاً یہ کارروائی معتبر نہیں ہوئی یعنی اس سے وہ نکاح اول فسخ نہیں ہوا
اور نکاح ثانی صحیح نہیں ہوا تو تمام عمر ناجائز ہمبستری کا گناہ زوجین کو رہا۔ اگر مثل کوشش مسئلہ
وقف علی الاولاد کے اس میں بھی کوشش کریں تو یہ اس سے زیادہ ضروری ہے کیونکہ اس میں تو بہت سے
بہت وقف علی الاولاد کا انسداد ہو جاتا ہے سو خود یہ وقف ہی ضروری نہیں تو کوئی حرج شرعی نہ تھا

اور یہاں تو حرام وحلال کا قصہ ہے جو بہت ہی نازک ہے جس میں شرعی حرج ہے پھر وقف کی ضرورت علاوہ
اس کے خفیف ہونیکے تمام قوم کے لئے عام نہیں صرف اہل ثروت کے ساتھ مختص ہے اور اسکی ضرورت
شدید بھی ہے جیسا کہ مذکور ہوا پھر تمام قوم کو عام اس لئے اس کا اہتمام بہت زیادہ موجب ثواب ہوگا
اور اس کا آسان طریق یہی ہے کہ اہل قلم اس کی مصالح کو ظاہر کریں اور پھر درخواست لکھکر اسپر
کثرت سے دستخط کراکر پیش کریں۔ گورنمنٹ کی شفقت اور رعایا کی بہی خواہی سے اُمید ہے کہ
وہ ضرور ایسے ضروری معروضہ پر توجہ فرمادیگی + ۱۹ رج ۔ ۱۳۲۵ھ

اٹھائیسواں عریضہ

در توجیہ زیارت کعبہ جہت بعضے اولیاء

سوال ۔ بابت استقبال قبلہ شامی و بحر الرائق و طحطاوی
بمراقی الفلاح و باب ثبوت النسب درمختار و شامی وغیرہ معتبرات فقہیہ سے جو جواز آنے بیت اللہ
شریف کا واسطے زیارت اولیاء اللہ کے بلکہ طواف اولیاء کرنے کے ممکن و منجملہ کرامات ہونا لکھا ہے
اور روض الریاحین امام یافعی وغیرہ میں وقوع اس کا اور دیکھنا ثقات ائمہ و علماء کا اس کرامات
کو منقول ہے اس کو غیر مقلدین لغو و غلط امر کہتے ہیں۔ ان کا قول و خیال یہ ہے کہ کعبہ ایسا عظم
کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جو اشرف المخلوقات تھے اس کی تعظیم طواف سے کی وہ
دوسرے اپنے سے کم درجہ کی زیارت و طواف کے لئے جائے یہ قلب موضوع و ناممکن امر ہے
ہاں اگر قرآن و حدیث سے یہ امر مدلل کیا جاوے تو قابل تسلیم ہو سکتا ہے۔ لہذا علماء احناف
کے جناب میں گذارش ہے کہ عقیدے کو نصوص قرآن و احادیث سے یا باستنباط از آیات و
احادیث مدلل و ثابت فرماکر کتب فقہ حنفیہ و روض الریاحین وغیرہ تالیفات ائمہ سلف کو معتبر
غیر معتمد ہونے سے بچائیں اور جہاں تک جلد ممکن ہو جواب سے سرفراز فرماویں اس امر کی نسبت سخت نزاع درپیش ہے

الجواب ۔ حدیث نمبر (۱) عن ابن عمرو رض انہ نظر یوما الی الکعبۃ فقال ما اعظمک
وما اعظم حرمتک والمؤمن اعظم حرمۃ عند اللہ تعالی منک اخرجہ الترمذی و حسنہ
(ص۲۲۱ ج۲ مطبوعہ مجتبائی) ورواہ ابن ماجہ مرفوعا عن ابن عمرو ولفظہ قال رأیت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم یطوف بالکعبۃ ویقول ما اطیبک واطیب ریحک واعظم حرمتک

والذی نفس محمد بیدہ لحرمۃ المؤمن اعظم عند اللہ حرمۃ منک الحدیث ص۲۹ اصح المطابع

حدیث نمبر (۲) عن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اریت الجنۃ فرایت امرأۃ ابی طلحۃ وسمعت خشخشۃ امامی فاذا بلال رواہ مسلم (مشکوٰۃ ص۵۶۶)

حدیث نمبر (۳) عن جابر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اهتز العرش لموت سعد بن معاذ وفی روایۃ قال اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ متفق علیہ (مشکوٰۃ ص۵۶۶)

حدیث نمبر (۴) عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الجنۃ تشتاق الی ثلثۃ علی وعمار وسلمان رواہ الترمذی (مشکوٰۃ ص۵۶۶)

حدیث نمبر (۵) عن انس قال قال ابوبکر لعمر بعد وفاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انطلق بنا الی ام ایمن نزورها کما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزورها الحدیث رواہ مسلم (مشکوٰۃ ص۵۷۳)

حدیث نمبر (۶) عن جابر فی حدیث طویل فلما رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یصنعون طاف حول اعظمها بیدرا ثلث مرات الحدیث رواہ البخاری (مشکوٰۃ ص۵۲۹)

حدیث نمبر (۷) عن جابر انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لما کذبنی قریش قمت فی الحجر فجلی اللہ لی بیت المقدس الحدیث متفق علیہ (مشکوٰۃ ص۵۲۳) وفی اللمعات جاء فی حدیث ابن عباس فجیئ بالمسجد حتی وضع عند دار عقیل وانا انظر الیہ۔ بعد نقل ان احادیث کے جواب عرض کرتا ہوں کہ سوال میں معترض کے دو قول نقل کئے ہیں۔ ایک یہ کہ قلب موضوع ہے دوسرا یہ کہ یہ ناممکن ہے قول اول کی دلیل یہ بیان کی گئی کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اُس کی تعظیم طواف سے کی۔ اور قول ثانی کی کوئی دلیل بیان نہیں کی سو قلب موضوع کا جواب حدیث نمبر (۱) سے ظاہر ہے کہ ابن عمرؓ کعبہ سے ہر مومن کو افضل سے بتا رہے ہیں اور اول تو یہ امر مدرک بالرائے نہیں اس لئے حکماً مرفوع ہوگا اور اگر اس سے قطع نظر بھی کیا جاوے تاہم کسی صحابی سے اس پر نکیر منقول نہیں پھر اس کی صحت میں کیا شک رہا پھر ابن ماجہ میں تو اس کے رفع کی تصریح ہے اور سند بھی اچھی ہے اب کلام مذکور کی بھی حاجت نہیں رہی۔ رہ گیا طواف فرمانا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا اُس کا اور اُس کی تعظیم کرنا سو یہ

ایک امر تعبدی ہے جس طرح رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مساجد کا احترام فرماتے تھے تو گیا مسجد کا آپ سے افضل و اعظم ہونا لازم آگیا اسی طرح بیت معظم بھی آپ سے افضل نہ ہوگا۔ پھر جب آپ اُس سے افضل ہوئے اور پھر آپ نے اُس کا طواف کیا تو اس سے ثابت ہوگیا کہ مفضول کا طواف افضل کرسکتا ہے سو اگر مومن بیت معظم سے مفضول بھی ہوتا تب بھی افضل کا طواف کرنا مفضول کے لئے جائز ہوتا چہ جائیکہ مومن کا افضل ہونا بھی ثابت ہوگیا پھر تو کچھ بھی استبعاد نہ رہا۔ باقی یہ ظاہر ہے کہ یہ فضیلت جزئی ہے اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ انسان کو جہت سجدہ بھی بنایا جاوے یا انسان کا کوئی طواف کرنے لگے اور یہ سب اُس وقت ہے کہ طواف بطور تعظیم ہو اور اگر یہ طواف لغوی ہو بمعنی آمد و رفت جو متقارب ہے زیارت کا تو وہ اپنے مفضول کے لئے بے تکلف ہو سکتا ہے جیسا حدیث (نمبر ۶) میں صریح ہے اور محض ایسے امور سے افضلیت کا لزوم کیسے ضروری ہوگا جبکہ حدیث (نمبر ۳) میں تقدم بلال رضہ کا حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر منقول ہے اسی لئے اس تقدم کو شراح حدیث نے تقدم اقدام علی الخدم سے مفسر کیا ہے پس ایسا ہی یہاں ممکن ہے نیز عرش جو کہ تجلی گاہ خاص حق ہے اور اس کی صنعت میں کسی بشر کو دخل نہیں ظاہراً بیت معظم سے افضل ہے باوجود اس کے اُس کی حرکت ایک امتی کے لئے حدیث (نمبر ۸) میں مذکور ہے سو اسی طرح اگر بیت معظم کسی مقبول امتی کے لئے حرکت کرے تو کیا استبعاد ہے بالخصوص اس حرکت کی اشتیاق ہے سو جنت جو کہ حق تعالیٰ کے تجلی خاص کا دار ہے حدیث (نمبر ۹) میں اُس کا اشتیاق ہونا بعض امتیان مقبولین کی طرف وارد ہے تو کعبہ کا اشتیاق بھی کسی مقبول امتی کی طرف کیا مستبعد ہے پس ان حدیثوں سے خود زیارت و طواف کا استبعاد تو دفع ہوگیا جو کہ بحث نقلی تھی اب صرف یہ بحث عقلی باقی رہی کہ خانہ کعبہ اتنا بھاری جسم ہے یہ کیسے منتقل ہو سکتا ہے سو اول تو ان اللہ علی کل شیء قدیر میں اس کا جواب عام موجود ہے۔ دوسرے حدیث (نمبر ۱) کے ضمیمہ میں جواب خاص بھی ہے جو خصائص کبری جلد اول (صفحہ ۲۰) میں نقل کیا ہے بتخریج ابن ابی شیبۃ والنسائی والبزار والطبرانی والبیہقی وابی نعیم بسند صحیح اور یہ سب گفتگو قول اول کے متعلق تھی۔ رہا قول ثانی کہ یہ ناممکن ہے سو استفسار یہ ہے کہ آیا عقلاً ناممکن ہے یا شرعاً یا عادۃً اول کا انتفا ظاہر ہے اگر شق ثانی ہے تو معترض کے ذمہ اس کا ثبوت ہے وانی لہ ذلک اور اگر شق ثالث ہے تو مسلم ہے بلکہ مفید

کیونکہ کرامت ایسے ہی واقعہ میں ہے جو عادۃً ممتنع ہو ورنہ کرامت نہ ہوگی۔ اب ایک شبہ باقی ہے وہ
یہ کہ جس اسکی مکذب ہے کیونکہ تاریخ میں کہیں منقول نہیں کہ کعبہ اپنی جگہ سے غائب ہوا ہو سو ایسا ہی شبہ
حدیث سابع کے ضمیمہ میں ہوتا ہے سو جو اُس کا جواب ہے وہی اس کا جواب ہے اور وہ یہ ہے
کہ ہو سکتا ہے کہ اُس وقت اتفاق سے کعبہ کا دیکھنے والا کوئی نہ ہو اذا اراد اللہ تعالیٰ شیئاً
هيّأ اسبابہ۔ اور یہ اُس وقت ہے جب یہی جسم منتقل ہوا ہو ورنہ اقرب یہ ہے کہ کعبہ کی حقیقت
مثالیہ اس حکم کا محکوم علیہ ہے جس طرح حدیث دخول جنت میں آپ نے بلال رضی اللہ عنہ کی مثال کو دیکھا تھا
ورنہ بلال رضی اللہ عنہ یقیناً اُس وقت زمین پر تھے اب صرف ایک عامیانہ شبہ رہا کہ اسکی سند جب تک
حسب شرائط محدثین صحیح نہ ہو اس کا قائل ہونا درست نہیں سو اس کا جواب یہ ہے کہ خود محدثین نے
غیر احکام کی احادیث میں حسن کے متعلق ایسی تنقید نہیں کی یہ تو اُس سے بھی کم ہے یہاں صرف
اتنا کافی ہے کہ راوی ظاہراً ثقہ ہو اور اُس واقعہ کا کوئی مکذب نہ ہو۔ اس تقریر سے اسکا جواب
بھی نکل آیا جو سوال میں ہے کہ اگر قرآن وحدیث سے مدلل کیا جاوے الخ وہ جواب یہ ہے کہ اگر مدلل
کرنے سے یہ مراد ہے کہ بعینہٖ یہی واقعہ یا اس کا نظیر قرآن وحدیث میں ہو تب تو اُسکے ضروری ہونے کی
دلیل ہم قرآن وحدیث ہی سے مانگتے ہیں نیز ائمہ محدثین کی کرامات کو کیا اس طرح ثابت کیا جا سکتا ہے
اور اگر یہ مراد ہے کہ جن اصول پر مبنی ہے وہ قرآن وحدیث کے خلاف نہ ہوں تو بحمد اللہ تعالیٰ یہ امر حاصل ہے
تنبیہ۔ یہ سب اصلاح تھی غلو فی الانکار کی باقی جو غالی فی الاثبات ہیں علماً یا عملاً اُن کی اصلاح
بھی واجب ہے۔ واللہ اعلم۔ ۸ رجب ۱۳۳۵ھ

انتیسواں عشریہ

ورفع شبہات متعلق حدیث الحیاء والعی شعبتان من الایمان
واستفادہ تحقیق معنی قول من عرف اللہ کل لسانہ وقول من
عرف اللہ طال لسانہ

سوال۔ ہاں ایک بات حضرت کے
والانامہ میں سمجھ میں نہیں آئی۔ الحیاء و
العی شعبتان من الایمان کے مطابق تو
تمام مومنین کاملین راسخین فی العلم کے اندر عی کا شعبہ موجود ہونا چاہیے۔ لیکن دیکھنے سے تو معلوم
ہوتا ہے کہ اب بھی اور پہلے زمانہ میں بھی ان لوگوں کی برابر قدرت کسی میں نہیں ہے انہیں شغل پوری

متعلق سوال کیا تو ایسا جواب ذہن میں آیا کہ بعینہٖ وہی بات جناب کے بعض رسالوں میں تھی جن کی بندہ کو اصلاً خبر نہیں تھی۔ نیز بعض قوی شبہات خود ذہن میں پیدا ہوئے اور ان کا جواب اپنے ساتھیوں سے دریافت کیا اور نہ معلوم ہوا اور پھر غور کیا اور سمجھ میں آجانے کے بعد ظاہر کیا تو بعد کو معلوم ہوا جناب نے بعینہٖ فلاں جگہ یہ جواب لکھا ہے۔ بعض اوقات کسی جگہ سے خط آیا اور کوئی بات قابل جواب تھی تو ان کے جواب میں ایسا لکھا گیا کہ لکھنے کے بعد تعجب ہوتا تھا کہ کیسے لکھ دیا۔ بہرکیف خلاصہ یہ کہ اپنے سابق حالت کے اعتبار سے ترقی نظر آتی ہے جس سے بعض اوقات نفس کو عجب بھی پیدا ہوا جس کے ساتھ ہی ساتھ لاحول ولاقوۃ اور اعوذ باللہ سے دفع کیا گیا اور اپنے معائب کا اظہار اور عدم قدرت سابقہ کا استحضار کیا گیا جس سے عجب بالکل دفع ہوگیا۔

جواب ۔ یہ مفہوم غلط سمجھا گیا جس کا مبنی قیاس غیر الاختیاری علی الاختیاری ہے۔ علم اختیاری ہے۔ اس میں اسباب مذکورہ مانع ہوں گے اور علم بہذا المعنی غیر اختیاری ہے اس میں وہ امور مانع نہ ہوں گے بلکہ قرب مع المبدأ الفیاض اس کے انکشاف کا زیادہ سبب ہے۔

تیئسواں عریضہ

حال ۔ دیگر یہ عرض ہے کہ جس وقت حضور صلے اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا | دوام شیفتگی بعض غلبہ حب نبوی بر حب الٰہی

نام مبارک احقر کے سامنے لیا جاتا ہے تو فوراً بدن میں لرزہ سا پیدا ہوجاتا ہے اور درود مبارک فوراً زبان پر آجاتا ہے اور بہت دیر تک رہتا ہے اور یہ حالت ہوتی ہے کہ اگر نعوذ باللہ میں قصداً درود شریف نہ پڑھنا چاہوں تو اس پر بالکل قدرت نہیں ہوتی اور جس وقت خدا تعالیٰ کا نام مبارک لیا جاتا ہے تو محسوس بھی نہیں ہوتا یہ تعدی فی الدین تو نہیں ہے اگر ہے تو کیا علاج ہے۔

تحقیق ۔ اس میں طبعاً مذاق مختلف ہے بعض پر آثار حب حق کے غالب ہوتے ہیں اور بعض پر آثار حب نبوی کے غالب ہوتے ہیں اور چونکہ دونوں محبتوں میں تلازم ہے لہٰذا دونوں مذاق مقبول محبوب ہیں صرف لون کا اختلاف ہے حقیقت دونوں جگہ محفوظ ہے جو کہ مقصود ہے اس واسطے کچھ تردد کریں نہ یہ تعدی ہے نہ اس کے علاج کی ضرورت ہے جو ایک حالت ہے جب اس کا غلبہ ہو اسی کا اتباع کرنا چاہیئے البتہ اعتقاد عقلی امر اختیاری ہے اس کا تعلق واجب اور ممکن کے ساتھ بالذات و بالعرض ہونے

میں متفاوت ہونا چاہیئے۔ والسلام

اکتیسواں ۳۱ غریبہ

ورود لمع شبہ زیادت جمعیت درنفل بہ نسبت فرض

حال۔ نماز میں بمقابلہ فرض کے سنت میں اور بمقابلہ سنت کے نفل میں اطمینان اور دلبستگی زیادہ ہوتی ہے اور یہ امر اختیاری نہیں معاملہ برعکس معلوم ہوتا ہے اس طرف توجہ کی ضرورت ہے یا نہیں۔

تحقیق۔ نمازوں کے انواع میں جو تفاوت لکھا ہے میرے نزدیک یہ امر طبعی ہے طبیعت کی خصوصیت اس کا سبب ہے منشا اس کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض نفوس کی خاصیت ہے کہ لزوم اُن پر گراں ہوتا ہے اور عدم لزوم کی صورت میں بوجہ بشاشت کے اُن کو کام سہل ہوتا ہے اور بعض طبیعتوں کی طبعی خاصیت ہے کہ لزوم میں تو ان کو آسانی ہوتی ہے اور اختیار دیدینے میں تساہل ہوتا ہے اور دونوں بوجہ طبعی ہونے کے غیر مذموم ہیں اگرچہ باعتبار اثر کے دوسرا مذاق اچھا معلوم ہوتا ہے بہرحال اس کی فکر میں نہ پڑیئے۔ والسلام۔ تربیت حصہ پنجم ص۲۶۳۔

اکتیسویں ۳۱ غریبہ کا تتمہ

حال۔ دوسری عرض یہ ہے کہ ہر رات عشا کے بعد جب سونے لگتا ہوں بلکہ شام ہوتے ہی دل میں بہت شدت کیساتھ یہ خواہش ہوتی ہے کہ یا اللہ تہجد کا وقت کب آوے اور جب آخر شب کو حضرت کی برکت سے اور اللہ پاک کی مدد سے اُٹھکر وضو و مسواک کرنے لگتا ہوں تو دل میں بہت خوشی پیدا ہوتی ہے اور جی چاہتا ہے کہ بہت جلدی نماز شروع کروں اور جب نماز میں کچھ جہری قرارت شروع کرتا ہوں تو دل چاہتا ہے کہ ساری رات نماز پڑھوں لیکن اس کے ساتھ ہی ذکر کے لئے اُدھر سے دل میں الگ ایک کشش ہوتی ہے تو گویا دل کو سمجھا بجھا کر نماز کو ختم کرکے ذکر شروع کرتا ہوں۔ دن میں بھی یہ خیال رہتا ہے کہ تہجد کا وقت کب آوے اس خوشی ہونے پر میرے اندر شبہ پیدا ہوتا ہے کہ تہجد اور ذکر میں جتنی خوشی محسوس ہوتی ہے اور فرضیات میں اتنی خوشی نہیں ہوتی ہاں پہلے کی حالت کی نسبت آجکل فرضیات میں بھی کچھ لذت محسوس ہوتی ہے لیکن تہجد کی نسبت کم

تحقیق - فرض میں تو دوسری شق یعنی ترک کا اختیار ہی نہیں اور تہجد میں اس شق کا بھی اختیار ہے باوجود اس کے فعل کی توفیق ہونا اس میں انعام حق کا زیادہ مشاہدہ ہے اس لئے اس میں زیادہ فرحت ہوتی ہے۔ اور ایسی فرحت مطلوب ہے۔ قل بفضل اللّٰہ وبرحمتہ فبذلک فلیفرحوا۔ گو دوسرے اعتبار سے توفیق فرض میں زیادہ انعام ہے تو کبھی ایک اعتبار کا اثر طبیعت پر غالب ہوتا ہے کبھی دوسرے کا اور یہ غیر اختیاری امر ہے۔

بتیسواں ۳۲ غریبہ

در تحقیق توحد و تعدد نسبت باطنہ

سوال - اکثر بزرگوں کو متعدد سلاسل سے اجازت حاصل ہوئی ہے تو کیا ان حضرات کو متعدد نسبتیں مثلاً نسبت چشتیہ و نقشبندیہ مجیزین سے حاصل ہوئی تھیں یا محض اجازت ہی ہوئی تھی اور متعدد نسبتوں کا ایک شخص میں جمع ہونا ممکن ہے اسی طرح ایسا شخص جس کو متعدد سلاسل سے اجازت ہے جس شخص کو اجازت دے تو اس کو بھی متعدد نسبتیں حاصل ہونا چاہئیں لیکن حضرات چشتیہ میں آثار دیگر سلاسل کے نہیں معلوم ہوتے اور اگر ہیں تو کس طرح تعدد نسب کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔

جواب نسبت ایک حقیقت واحدہ ہے اختلاف استعداد سے اس کے الوان مختلف ہوتے ہیں جس میں چشتیت وغیرہ کی خصوصیت نہیں۔ ممکن ہے کہ ایک چشتی اور ایک نقشبندی کی نسبت ایک لون کی ہو اور ممکن ہے کہ دو چشتیوں کی نسبت کا لون مختلف ہو اسی طرح اختلاف اوقات سے اس لون میں اختلاف ہو سکتا ہے پس صاحب اجازت کے لئے نسبت کا حصول شرط ہے خواہ اس کا لون کچھ ہی ہو اور خواہ مجیز اور مجاز کے الوان بھی مختلف ہوں اس تحقیق کے بعد کوئی اور سوال متوجہ نہیں ہوتا۔ (التربیت حصہ ہفتم صفحہ ۳)

تینتیسواں ۳۳ غریبہ

در اجتماع تواضع و بغض فی اللہ

سوال - ایک سوال معروض خدمت ہے اس کے جواب سے بھی سرفراز فرمائیں۔ فتوح الغیب میں تحریر فرماتے ہیں تواضع کی حقیقت میں ھو ان لا یلقی العبد احداً من

الناس لا ازدری لنفسی الفضل علیه اور آگے زمانے میں خواہ جاہل ہو یا فاسق ہو یا کافر ہو کسی سے اپنے کو بہتر نہ سمجھے۔ سوال اول تو یہ عرض ہے کہ بندہ کے جو اپنے آپ کو دیکھے تو میرے اندر بالکل یہ صفت نہیں پائی جاتی۔ سو نہایت ادب کے ساتھ استدعا ہے کہ حضور بندہ کے واسطے دعا فرما دیں اور کوئی آسان تدبیر بھی تجویز فرما دیں جس سے بسہولت یہ صفت حاصل ہو جاوے اور کبر و عجب کا نام نہ رہے۔ ثانیاً یہ گذارش ہے کہ تواضع کا مقتضا تو یہ ہے کہ ہر ایک کو بہتر سمجھا جاوے اور اس کے ساتھ نرمی کی جائے اور بغض فی اللہ کا مقتضا یہ ہے کہ عاصی کو بُرا سمجھا جائے اور اس پر سختی و درشتی کیجائے سو دونوں کیسے جمع ہوں۔

جواب۔ اچھا بُرا سمجھنا بہ احتمال میں کافی ہے یعنی یہ سمجھے کہ گو اس وقت ظاہراً یہ شخص ہم سے کمتر ہے لیکن ممکن ہے کہ اسی وقت اس کے باطن میں کوئی خوبی ہم سے زیادہ ہو یا مآل میں یہ ہم سے اچھا ہو پس اس کا یہ اثر ہوگا کہ اپنے کو یقیناً افضل نہ سمجھے گا اور دفع کبر کیلئے اتنا کافی ہے اور اسی طرح سے احتمالاً کسی کو اچھا سمجھنا مستلزم ترک مخالفت کو نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ جس شخص کا مآل میں ہم سے اچھا ہونا محتمل ہو بالفعل اس کی کوئی ایسی حالت ہو کہ بہ نظر کرکے شریعت سے ہم اسکو مبغوض رکھنے کے مامور ہوں تو ان دونوں میں کیا تنافی ہوئی اور اسی احتمال کا استحضار عجب و کبر کو دفع کرے گا۔ (تربیت حصہ ہفتم صفحہ ۱۰)

چونتیسواں غنچہ

نیت ایصالِ ثواب بارواح بزرگاں

سوال۔ حضرت حاجی صاحب قدس اللہ سرہ و دیگر بزرگانِ دین جن کے متبرک نام نامی شجرہ میں درج ہیں اگر کبھی کبھی ان حضرات کو ایصالِ ثواب بذریعہ طعام غربا و مساکین یا نقد بطور امداد غربا و مساکین کے پہونچا دیا کریں اس میں کوئی خاص طور پر اہتمام یا کسی مہینہ یا تاریخ کی قید نہ رکھونگا بلکہ جب حق تعالیٰ توفیق عطا فرمائیں۔ طریقہ مذکورہ بالا میں کوئی حرج تو نہیں ہے۔ اور اگر اس میں کسی مفاسد یا کسی ناجائز امر کا احتمال ہو تو جس طور سے حضور والا ارشاد فرمائیں وہی طریقہ عمل میں لاؤں۔

جواب۔ موجب ثواب ہے مگر یہ نیت نہ ہو کہ اس عمل سے ان کی ارواح طیبہ سے فیض ہوگا گو باطنی ہی کیوں نہ ہو۔ (تربیت حصہ ہفتم صفحہ ۲۴)

سینتیسواں ۳۷ نمبر

سوال ۔کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان	در حل بعض اشعار مثنوی موجبہ علم غیب وعدم رد دعاء اولیاء

شرع متین اس مسئلہ میں کہ جو مندرجہ ذیل ہے۔کتاب حکایات الصالحین میں اولیاء اللہ کی شان مبارک میں جناب مولانا معنوی صاحب کے یہ ابیات درج ہیں ؎

بندگان خاص علام الغیوب	در جہاں جان جو اسیس القلوب
آئنہ واقف گشت بر اسرار ہو	سر مخلوقات چہ بود پیش او

اور دوسری جگہ مصنف صاحب یہ کہتے ہیں اللہ اللہ اللہ والوں کی کیا عظمت وحشمت ہو کر ؎

برتر نماز عرش وکرسی وخلا	ساکنان مقعد صدق خدا
پاسبان آفتاب اند اولیا	در بشر واقف ز اسرار خدا

دوسری جانب انبیاء کرام علیہم السلام کے حالات پر غور کرنے سے یہ باتیں ذہن نشین ہوتی ہیں کہ امور غیبی سے صرف اتنی ہی واقفیت ہوسکتی تھی جتنی کہ خود خدا تعالیٰ بذریعہ وحی والہام انہیں منکشف فرماتا تھا۔ثابت ہے کہ یوسف علیہ السلام کی گم شدگی سے ان کے والد محترم علیہ السلام کے دل ودماغ پر ایک سخت صدمہ ہوا تھا بلکہ روتے روتے انکی آنکھیں بھی سفید ہوگئیں تھیں اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو جو حضرت صدیقہ پر بہتان کے بارہ میں نزول وحی تک سخت تردد وفکر ہوتی تھی۔اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جبکہ اولیاء اللہ فرش سے عرش تک اور اسرار خدا سے واقف کار ہوگئے تھے تو شبہ اس امر کا متوہم ہوتا ہے جس سے منقصت شان نبوت متصور ہوتی ہے لہٰذا مع خلاصہ تشفی فرمایئے۔

جواب مراد مولانا کی بعض اسرار ہیں اور مقصود انبیاء پر ہی جو اولیاء کیلئے اسکو بھی مستبعد سمجھتے ہیں فزال الاشکال

سوال۔اور اسی کتاب میں یہ تحریر ہے کہ اولیاء اللہ کی دعا رد نہیں ہوتی بلکہ اسی وقت قبول ہوتی ہے۔ فی الحقیقت اولیاء اللہ کی دعا مانند تیر ہدف ہے مگر جبکہ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے فرزند کے لئے بارگاہ ایزدی میں دعا کی تھی تو خداوند کریم سے یہ الہام ہوا یا نوح انہ لیس من اھلک انہ عمل غیر صالح الخ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جبکہ اولیاء اللہ کی دعا غیر ایمان اور بدکردار آدمی کے حق میں بھی قبول ہوتی ہے تو اس سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ منقصت شان نبوت متصور ہوتی ہے ورنہ تشفی فرمایئے۔

جواب ۔ اس میں بھی وہی تقریر ہے۔ فزال الاشکال۔

ف ۔ اسی طرح مولانا نے جو اولیاء کی شان میں فرمایا ہے ؎

بانگ مطلوباں ز ہر جا بشنوند
سوئے او چوں رحمت حق میدوند

اور اس سے ایہام ہوتا ہے اُن کے لزوم و دوام کشف کا ۔ اس کی توجیہ میں بھی مثل سابق کہا جاوے کہ یہاں محط فائدہ ز ہر جا نہیں ہے بلکہ بشنوند ہے یعنی ان کو توجہ میں دریغ نہیں ہوتا خواہ طالب قریب ہو جس سے سماع بلا واسطہ ہو سکے خواہ بعید ہو جس سے سماع بواسطہ ہو اور معنی و نکات بھی یہی محتمل ہیں

چھتیسواں غریبہ

ادائے زکوٰۃ بہ نوٹ

سوال ۔ زکوٰۃ میں نوٹ دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے یا نہیں۔ اسی طرح دوسری رقوم واجب التملیک مثل فدیہ صوم و صلوٰۃ وغیرہ۔

جواب چونکہ وہ مال نہیں محض سند مال ہے اس لئے نوٹ دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی اور یہی حکم ہے دوسری رقوم واجب التملیک کا بلکہ ان صورتوں سے زکوٰۃ وغیرہ ادا ہو جاتی ہے۔
(الف) یا تو خود مسکین کو نقد دے یا کوئی چیز از قسم مال اتنی قیمت کی دے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زکوٰۃ غیر جنس سے بھی ادا ہو جاتی ہے اور (ب) یا مسکین کو نوٹ دیا اور اُس مسکین نے اُس کو نقد یا کسی جنس کے بدلے فروخت کر کے اُس نقد یا جنس پر قبضہ کر لیا اب قبضہ کے وقت زکوٰۃ وغیرہ ادا ہو گئی اور اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوئیں مثلاً اُس مسکین کے پاس سے وہ نوٹ ضائع ہو گیا یا اُس نے اپنے قرض میں کسی کو دیدیا ان صورتوں میں زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔ ۵ صفر ۱۳۳۲ھ

سوال ۔ اگر کسی مسکین کو زکوٰۃ وغیرہ میں نوٹ دیدیا اور اس نے اس کا نقد یا جنس لیکر قبضہ کر لیا مگر نوٹ لینے والے نے اُس نوٹ پر بٹہ لیا۔ مثلاً فی روپیہ ایک پیسہ اور اسی طرح اگر کسی مدرسہ میں دیا اور مہتمم نے اُس کو نقد کر کے کسی مستحق طالب علم کو دیا اور نقد کرنے کے وقت اسی طرح بٹہ لگا تو آیا زکوٰۃ میں پورا روپیہ ادا ہوا یا پیسہ کم روپیہ اور اگر اپنے روبرو ایسا نہ ہوا مگر معلوم ہے کہ جہاں نوٹ بھیجا ہو وہاں ایسا ہوا ہوگا تو احتیاط کی بات کیا ہے۔

جواب ۔ اس صورت میں پیسہ کم روپیہ ادا ہوگا ۔ ایک پیسہ مثلاً اُس شخص کو اور زکوٰۃ میں کسی

مسکین کو دینا چاہئے۔ اسی طرح جب قرآن سے اپنی حیثیت میں بٹہ لگنا معلوم ہو تب بھی فی روپیہ مثلاً ایک پیسہ اور بھی مسکین کو دیدے۔ ۵ صفر ۱۳۳۶ھ

سوال ۔ الامداد ماہ صفر المظفر ۱۳۳۶ھ نوٹ کے متعلق ایک مضمون چھپا ہوا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نوٹ مال نہیں ہے اور اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہو سکتی۔

نمبر۱ ۔ تو اب یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جس کے پاس سوائے نوٹ کے کچھ نقد نہیں ہے اسکے اوپر سال گذرنیکے بعد زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے۔

نمبر۲ ۔ اسی طریقہ سے یہ بھی خیال پیدا ہوتا ہے کہ اگر زکوٰۃ میں نقد روپیہ بذریعہ ڈاک روانہ کیا اور وصول لینے والے کو روپیہ کے عوض نوٹ ملے تو زکوٰۃ ادا ہوگئی یا نہیں۔

نمبر۳ ۔ بہشتی زیور میں یاد پڑتا ہے کہ جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ نوٹ کو کمی زیادتی پر نہیں بیچ سکتے جس سے معلوم ہوا کہ نوٹ اور روپیہ ایک چیز ہے۔

نمبر۴ ۔ تو اس صورت میں نوٹ زکوٰۃ میں بھی ادا ہو سکتا ہے اور زکوٰۃ بھی نوٹ پر واجب ہو سکتی ہے۔

نمبر۵ ۔ آجکل چونکہ رمضان میں زکوٰۃ دینے کا وقت آیا ہے اور یہاں لوگوں کے پاس اکثر نوٹ ہیں نقد روپیہ نہیں ہے تو اس صورت میں کیا کرنا چاہئے۔

الجواب نمبر۱ ۔ یہ شبہ غلط ہے اسلئے کہ یہ نوٹ سند ہے اس کی جو روپیہ کا مال ہے جو بذمہ گورنمنٹ قرض ہے اسپر زکوٰۃ واجب ہے۔

نمبر۲ جب وہ اس نوٹ کو نقد بنا کر قبضہ کریگا اسوقت زکوٰۃ ادا ہوگی۔

نمبر۳ ۔ یہ معلوم ہونا غلط ہے کمی بیشی کے ناجائز ہونے کی بنا یہ نہیں ہے کہ دونوں ایک حکم میں ہیں بلکہ اس کی بنا یہ ہے کہ یہ کمی بیشی حوالہ میں بھی درست نہیں اور نوٹ کا معاملہ حوالہ ہے۔

نمبر۴ ۔ یہ تفریع غلط ہے جیسا اوپر معلوم ہوا۔

نمبر۵ ۔ یہ کرنا چاہئے کہ خود اگر دیں تو اول اس نوٹ کو نقد بنا دیں اور وہ نقد مساکین کو دیں یا یہ کریں کہ اس نوٹ کا کپڑا یا غلہ خریدیں اور وہ کپڑا یا غلہ زکوٰۃ میں دیں یا ایسا کریں کہ جس مسکین کو مثلاً دس روپیہ کا نوٹ دینا چاہیں اس سے کہیں کہ تم کہیں سے دس روپیہ نقد لے آؤ جب وہ لا دے تو اس سے کہیں کہ تو اس روپے کے عوض ہمارا یہ نوٹ خرید لے جب اس خرید کی رو سے اس نے ہم کو دیدئے اور ہمارے پاس نقد روپیہ آجاوے

تو وہ نقد روپیہ اُس مسکین کو دیدیں پھر وہ اپنا قرض خواہ نوٹ سے ادا کرے خواہ نقد سے ادا کرے۔ دوسرے شخص کے ذریعہ سے ادا کریں تو ایسے شخص کو وکیل بنا دیں ان مسکینوں کو سمجھا دو اور اُن کے ذریعہ سے ادا کرے۔

(**نوٹ**) میں نے بہت واضح کر کے لکھا ہو مگر میرا گمان ہے ہو تا وقتیکہ آپ کسی عالم سے اس خط کو زبانی سمجھ لیں سمجھنے میں غلطی ہوگی۔ ۲۰ رمضان ۱۳۳۶ھ

سینتیسواں غریبہ در حل اشکال زیادت انجذاب الی الشیخ بہ نسبت انجذاب الی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم

حال۔ یہ امر قابل گذارش ہو کہ احقر کو بفضلہ خدا تعالیٰ کا خیال لگا رہتا ہو اور کشش بھی رہتی ہو۔ اسی طرح جناب والا لیکن نبی کریم علیہ التحیۃ والتسلیم کا تو اکثر اوقات خیال نہیں رہتا اور نہ کشش رہتی ہو اور کبھی کبھی سے شوق ہوا اور نہ خیال اُنکی جستجو ہے زیارت کے نہ ہونے پر چنداں حسرت نہیں لیکن اُنکی تلاش و جستجو ضرور ہے پر البتہ بعد غم و حسرت ہو غرض کہ جیسے اور لوگوں کو بالطبع اس کا خیال ہے احقر کو نہیں۔

تحقیق۔ بالکل غلط ہے اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم عالم ظاہر میں تشریف رکھتے تو کیا اس دوسرے اشتیاق سے زیادہ نہ ہوتا اگر یہ دوسرا اشتیاق والا عالم ظاہر میں نہ ہوتا تو کیا اُس کی طرف اشتیاق قبر نبوی سے زیادہ ہوتا۔ موازنہ کا یہ طریقہ ہے۔

اڑتیسواں غریبہ در تحقیق بسملہ یا ترک آں در ابتداء سورۂ توبہ

سوال۔ سیدی مولائی دام ظلکم العالی السلام علیکم عرض یہ ہو کہ جناب نے ترک بسملہ کو ابتداء تلاوۃ براءۃ سے ہوا تلاوۃ العوام میں داخل کیا ہے اور کہتے ہیں ہو واجمع القراء علی ترک البسملة فی اول براءۃ سواء ابتدأ بها او وصلها بالانفال ایسا ہی شاطبیہ میں ہو تو اجماع کے قول اور کہیں ہیں صورت تطبیق تحریر فرمائیں

یہ جواب گیا

واقع میں ان دونوں قولوں میں تطبیق نہیں ہو سکتی مگر یہ مسئلہ فن قرات کا نہیں اس لئے میرے نزدیک جمہور قراء کا قول حجت نہیں۔ قواعد فقہیہ کا مقتضا میرے نزدیک وہی ہو جو میں نے لکھا ہو واللہ اعلم۔ بعد تحریر جواب طرفین کی ایک وجہ تطبیق کی جو مجھکو بہت لطیف معلوم ہوئی ہو خیال میں آگئی وہ یہ کہ ابتداء سورہ توبہ میں بسم اللہ پڑھنے کی دو حیثیتیں

ایک حیثیت ابتداء مطلق القراءۃ کی دوسری حیثیت ابتداء بالسورۃ کی پس اغلاط العوام میں قول کا اثبات ہے
اور مکررہ و شاطبیہ میں ثانی کی نفی ہے فلا تعارض واللہ اعلم۔

انتالیسواں ۳۹ غریبہ در تحقیق تکرار اسم جلالہ مفردا

سوال نسیم الریاض شرح شفاء قاضی عیاض مصنفہ شہاب الدین خفاجی میں ایک استفتاء اور اسکا
جواب اور جواب الجواب ... ہوا سکو پیش نظر حضور انور کے کچھ عرض کرتا ہے ۔ وھو ھذا بعینہ وھو انہ
قیل ان ذکر اللہ بتکریر الجلالۃ بدعۃ لا ثواب فیھا قال الخطابی فی شرح مختصر الشیخ خلیل
سئل العز بن عبد السلام عمن یقول اللہ اللہ مقتصرا علی ذلک ھل ھو مثل سبحان اللہ واللہ
اکبر ونحوہ فاجاب بانہ بدعۃ لم ینقل مثلہ عن احد من السلف وانما یفعلہ الجھلۃ والذکر المشروع
لابد فیہ کلام من ان یکون جملۃ مفیدۃ والاتباع خیر من الابتداع ونحوہ ما افتی بہ البلقینی فی قوم
من الجزائر یقولون محمد محمد کثیرا ثم یقولون فی آخرہ مکرم معظم فاجاب بانہ ترک ادب وبدعۃ
لم تنقل ولا ثواب فیھا وکذا قولہم علی محمد وتابعہ علیہ کثیر من العلماء اقول القائل الشہاب
ما ذکرہ فی اسم النبی صلی اللہ علیہ وسلم مکررا من کونہ بدعۃ ظاہر لانہ مع کونہ لم یتعبد بمثلہ
داخل فیما نہی عنہ بقولہ لا تجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضا کما یاتی
مثلہ ولم یرد بتعظیم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا بالدعاء لہ والصلوۃ والسلام علیہ
فلو عظم بمثل ذلک کان مراغما للسنۃ ولو ذکر بحروف یا زجروہ وما ادخلوا بالشیء اشرف
الغلو واما ظھورہ فیما ذکر اللہ تعالی فقد ورد الامر بہ ووعد ذاکرہ بالثواب فی آیات واحادیث
لا تحصی کقولہ والذاکرین اللہ کثیرا والذاکرات وفی الحدیث القدسی من شغلہ ذکری عن
مسئلتی اعطیتہ افضل ما اعطی السائلین الی غیر ذلک مما لا یحصی ولم یقید بقید علی
ان الذاکر قصد التعظیم والتوحید فھو اذا قال اللہ ملاحظا المعنی وکانہ قال معبودی
واجب الوجود مستحق لجمیع المحامد لم یزل اہل اللہ من العلماء والصلحاء یفعلونہ من غیر
نکیر وکان الاستاذ البکری یفعلہ ویقول استغفر اللہ مما سوی اللہ وکل شیء یقول اللہ

عـہ اس مضمون کو پچاسویں تکملہ میں بھی دیکھ لیا جاوے ۱۲

الیہ کقراءۃ القرآن وقراءۃ الحدیث ومدارسۃ العلم والتنفل بالصلوٰۃ الخ پس اخیر کی اقرار
ہے کہ حضرات چشتیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں جو اسم ذات کا وظیفہ معمول ہے اسکا کیا حکم ہو گیا یہ ممکن
نہیں ہے کہ یہ طریقہ یوں رواج پا گیا ہو کہ نفی و اثبات کرتے کرتے بعضے بزرگوں نے صرف الا اللہ پر اکتفا
کیا اور پھر بوجہ ورود تجلیات کے الا بھی غائب ہو گیا۔ رہ گیا فقط اللہ۔ بہرحال جو کچھ ہو وجہ سے مطلع
کردیا جو کچھ ارشاد ہو بالراس والعین ہے

الجواب ۔ توجیہ اول تو یہی اقرب ہے جو آخر خط میں لکھی ہے باقی دلیل مشروعیت کی اگر نقل جزئی میسر نہ ہو
اور حدیث لا تقوم الساعۃ حتی لا یقال فی الارض اللہ اللہ کو نقل جزئی نہ مانا جاوے تو نقل کلی استنباط
کے بعد بھی کی قدر گنجائش ہے کما نقل عن کثیر من الاکابر فی السوال اور اس عموم میں اختلاف بعض
نہیں کیونکہ شان شان الاجتہادیات اور استنباط بھی ثبوت بالنص ہی کی ایک فرد ہو۔ فان القیاس
مظہر لا مثبت اور گو اس صورت میں اس طریق ذکر کو طریق منقول صریح سے مفضول کہا جاوے گا لیکن بعض
نفع خاص کے سبب اگر وہ دفع وساوس وجمع خواطر ہو کہ مشاہد ہے بعض کیلئے اسکو عملاً ترجیح دیجاسکتی
ہے جیسا کہ ایسے ہی مصالح کے سبب ذکر جہری کو ذکر خفی پر کہ دلائل سے اسکا افضل ہونا ثابت ہے، اسی طرح اخفاء
صدقہ کو اظہار صدقہ پر بعض کیلئے عملاً راجح ہونا فقہاء نے لکھا ہے اور اگر مستنبط بھی نہ کیا جائے
جیسا ابن عبد السلام کی رائے ہے مگر تاہم منہی عنہ بھی نہیں اور مشاہد بھی ہے اس کا جمع خواطر میں ہونا تو اس
کا معین ہونا معلوم ہے پس مثل دیگر تدابیر مطلوبہ شرعیہ کے یہ بھی مطلوب ہوگا ولو لغیرہ۔ اور
گو تقریر بدوں حرف ندا سے اچھی توجیہ ہے مگر غالباً اولی القول بالاحتیاط یہ قائلین افضل ہیں اور تعلیل کی تعلیم
ہے اسکی ضرورت نہیں ترک اولی پر انکار ہے اور ابن عمرؓ کا انکار تعیین وقت پر ہے اور یہاں تکرار جلالہ کیوقت کسی
ذکر وقت نہ تھا پس ان دونوں کو بحث سے مس نہیں۔ ۷ جمادی الاخریٰ ۱۳۳۶ھ۔

چالیسواں غریبہ در تحقیق مشروعیت یا عدم مشروعیت مباہلہ

سوال عرض ہے کہ جماعت ...... کے اشتہار مباہلہ کے جواب میں اشتہار مباہلہ طبع کیا گیا
اور بھیجا گیا جو حضرت کی خدمت میں بھی روانہ کیا گیا ہو گا سو جواب مطبوع ہو چکا آج اس کا جواب بیچی ......
صاحب نے لکھا ہو گی لکھی جاتی ہے جو کل طبع ہو کر انشاء اللہ تعالیٰ روانہ ہو جاوے گا اب حضرت کی خلاصہ ورقہ جاوے

دعا کی ضرورت ہے۔

جواب پہلا اشتہار پہنچ گیا دوسرے کا انتظار ہے دل وجان سے دعا کرتا ہوں کہ حق تعالیٰ اپنی تجلیات حقہ کو دیکھ کر سب کچھ لیں، آمین۔ رائے جو دریافت فرمائی ہے تو مجھ کو اکابر کے سامنے رائے دینے کی کیا لیاقت ہے مگر امتثالاً للامر جو کچھ سرسری نظر سے ذہن میں حاضر ہوا عرض کرتا ہوں میرے خیال میں اسکی تحقیق بھی ضروری ہے کہ آیا مباہلہ اب بھی مشروع ہے یا نہیں۔ اور یہ کہ اس کا اثر متعین کیا ہے اور اس اثر کے یقینی ہونے کی کیا دلیل ہے اسکی تحقیق اسلئے ضروری ہے کہ اگر اس مباہلہ کا کوئی موعود یقینی اثر متعین نہ ہوا اور ممکن ہے کہ اس کے بعد اتفاق سے اہل حق کو کوئی ابتلا پیش آجاوے تو عام دیکھنے والوں کو التباس ہو جاوے جس سے اور اثر ضرر ہو اور اگر ایسا ہو تو اس کے جواب کیلئے کس طرح تیار رہنا چاہئے۔ اور اگر اس کا کوئی اطمینان کی دلیل یقینی ہو تو مباہلہ کی درخواست میں بجائے مباہلہ کے اس صحیح تحقیق کو جواب میں کیوں نہ پیش کر دیا جائے جو کہ دلیل سے ثابت ہو گو لوگوں نے اسکی مشروعیت پر آیۂ لعان سے استدلال کیا ہے مگر وہاں تو نتیجہ تفریق ہے اور یہاں جس نتیجہ کی توقع ہو سکتی ہے اسکے ترتب کی کوئی دلیل ہونا چاہئے اسلئے اس کا اس پر قیاس مع الفارق ہے۔

اکتالیسواں غریبہ در دفع شبہ تنافی درمیان تعذیب مؤبد کافر و درمیان شان رحمت حق

سوال شبہ پنجاب میں پیدا ہوا کہ سوال یہ تھا کہ جہنم سزا کیلئے ہے یا تعذیب صرف کیونکہ بصورت اول ہر جہنم جہنمی کے حق میں ایسا ہی ہے جیسے مدرسے کے حق میں جنتی۔ اور بصورت ثانی یہ شان رحمت کے مخالف کہ وہ نقائص عناد وغیرہ سے منزہ اور پاک ہے۔ خیر یہ شبہ وہی تھا جو اہل سنت کو پیش کیا ماتو والوں نے ایام میں شہنشاہ اکبر بادشاہ جلال الدین کے عہد میں پیدا ہوا تھا اور جلیل القدر علما بھی جمع ہوئے تھے ابو الفضل و فیضی اول دونوں کا نقل کرتے ہیں اور خفیف سا اشارہ آیت استغنا بہ نمود الصمد کی طرف کرتے ہیں۔ اور الوسی شرح کے عہد میں بھی یہی شبہ وارد کیا ہے جو اب پنجاب میں چکر لگا رہا ہے۔ القصہ بعد منع شبہ اگر ابھی کچھ ہو تو مبذول فرما کر ممنون و مشکور کیجئے ورنہ بنظر مصلحت تو حتی الامکان اخفا ضروری ہے مگر جو کمزور شبیہ اشکال پیدا کر دیگا تو جواب کا بر لازم العزیمت ہوگی۔

جواب عبارت سوال کی واضح نہیں۔ غالباً سوال مورد تعبیر ہے سو اگر وہ جہنمی مؤمن ہے تب تو جواب حق باختیار شق اول ظاہر ہے اور اگر جہنمی کافر مخلد مؤبد ہے تو جواب اس کا باختیار شق ثانی ہے اور یہ الزام کہ وہ بوجہ نقص ہونے کے شان الوہیت کے خلاف ہے موقوف اس پر ہے کہ اس کا نقص ہونا ثابت کیا جائے۔ اور دعا ثابت میں یہ دعویٰ کہ یہ عناد ہے

خود محتاج اثبات ہو ورنہ اسی کی کیا تخصیص ہو ایسا ستنبہ تو اُس سنکھیا کھانے کے اعتبار سے بھی لازم آتا ہو جو ہمیشہ کیلئے مرگیا۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ ہلاک بدون اہلاک نہیں پس یا ہلاک تطہیر ہو یا تعذیب شق اول پر یہ تطہیر زندہ کر دینا چاہتا ہو اور شق ثانی شان الوہیت کے خلاف ہے بوجہ لزوم نقض عنا د وغیرہ کے اور اگر کہا جاوے کہ سنکھیا کی تو خاصیت ہی یہ ہو۔ تو ہم کہیں گے کہ کلاکی بھی خاصیت یہی ہو اور ہم نے نہیں سنا کہ ابو موسیٰ اشعری کے زمانہ میں یہ شبہ پیش ہوا تھا۔ اگر ایسا ہو تو جواب بھی تو منقول ہوگا اُس پر نظر ضروری ہے۔

بیالیسواں غریبہ در دفع اشکال ہلاکت بعضے بتوجہ بزرگان

حال۔ میں نے اپنے ایک عریضہ میں ضمناً اس مضمون کی تحقیق کی تھی کہ اکثر مشائخ کے حالات میں دیکھا گیا ہے کہ ایک توجہ میں طالب کی تکمیل کر دی ہے۔

اسکے جواب میں حضرت نے تحریر فرمایا یہ سب تصرفات ہیں جو ایک مشاق آدمی کر سکتا ہو ان سے ایک گونہ استعداد طالب میں پیدا ہو جاتی ہو جسکو قرب میں جو حقیقت ہو ولایت کی کچھ دخل نہیں قرب یا تو موہوب جیسا کہ انبیاء علیہم السلام کو یا مکسوب بالاعمال جیسا صحابہ کو اور ان تصرفات کو دونوں سے کوئی تعلق نہیں۔

اب مجھکو ان حکایات بالا حضرت ممدوح و زبان مبارک کے اشتغال سے یہ اشکال پیدا ہوا کہ یہ تصرفات جو بزرگ عمل میں لاتے ہیں جائز بھی ہو یا نہیں اگر جائز نہیں تو پھر اس قسم کا تصرف باوجود صاحب بصیرت ہونے کے کیوں عمل میں لایا گیا اس تحقیق فرما کر تشفی بخشی جاوے۔

تحقیق۔ جائز ہے اگر کسی امر کا طریق مباح ہو جیسا ایک غریب کو کسی نے ایک لاکھ روپیہ دیدیا اور وہ خوشی کے غلبہ سے مر گیا مگر دینے والے کو معلوم نہ تھا اسلئے دینا جائز تھا۔

تینتالیسواں غریبہ در دفع اشکال بر بعضے اشعار مولانا جامی در یوسف و زلیخا

سوال۔ کتاب یوسف زلیخا مصنفہ مولوی عبد الرحمن جامی پڑھنا پڑھانا جائز ہو یا نہیں کیونکہ مولانا عبد الرحمن جامی نے بی بی صاحبہ کو وصف میں حد سے زیادہ تعریف کی ہو چنانچہ پستان کی تعریف میں کہا ہے ۵

دو پستان ہر یکے چوں قبۂ نور   حبابے ساختہ از عین کافور

دو نار تازہ بر رستہ زیک شاخ   کف امید شاں ناسودہ گستاخ

اور دیگر جا میں کہا ہے ؎

شکم چوں تختہ قاقم کشیدہ	بزیرِ او رہِ ناف او بریدہ
بزیرِ ناف کوہ اسیم سادہ	چو کوہ کز کمر زیر او فتادہ

وعلیٰ ہذا القیاس جناب میں التماس یہ ہے کہ اگر کسی بزرگ زمیندار یا کسی حاکم کی بی بی کی تعریف ایسی کیجائے تو لکھنا نہ وہ خشمناک ہوجائیگا۔ تو کہنا چاہیے کہ یوسف علیہ السلام کو کتنی قدر سو غصہ ہوگا۔ بینوا توجروا

الجواب۔ ایسی مدح گو خلاف احترام ہو مگر ایسی حالت کی اعتبار سے ہے کہ اُس وقت وہ واجب الاحترام نہ تھیں یعنی حضرت یوسف علیہ السلام کو نکاح میں آنے کے قبل اسلام لانے کے بھی قبل جس حالت کا اعتبار سو خود حق تعالیٰ نے اُن کا قصہ بدون احترام ذکر فرمایا ہے وراودتہ التی ھو فی بیتھا الخ وقالت ما جزاء من اراد باھلک سوءا۔ للتکذیب والکید ونحوھا۔ اسلئے مدح کا سبب یہ عارض تو ہو نہیں سکتا البتہ اگر ایسے مضامین ہوں کہ جن سے کوئی پہچان کا احتمال ہو تو ایسے مضمون نہ پڑھا دیں فقط

چوالیسواں غریبہ در تحقیق الحاق مسجد مبنی لغرض فاسد بمسجد ضرار

سوال۔ بخدمت علمائے کرام نہایت مؤدبانہ عرض ہے کہ چھاونی نامی آبادی اہل اسلام کے محلہ میں ایک مسجد قدیم الایام ہے کہ چھاونی کی آبادی جس میں نماز پنجگانہ وجمعہ وجماعت بروقت ادا ہوتی ہے لیکن چند حضرات ساکنان چھاونی مسجد مذکور کی قدیم انتظامی حالت میں غیر ضروری تبدیلی کرنا چاہتے ہیں جس پر اہل اسلام چھاونی راضی نہ ہوئے اسی بنا پر حضرات موصوف نے عدالت مجاز میں مقدمہ دائر کیا جس عدالت نے بھی اُن کے خلاف ڈگری صادر فرما کر قدیم انتظام کو جو سالہا سال سے جاری ہے بجنسہ بحال رکھنے کیلئے حکم صادر فرمایا۔ اسلئے حضرات مذکور علیحدہ ایک مسجد بنانے کی کوشش کر رہے ہیں باوجودیکہ موجودہ مسجد میں اُن حضرات کو نماز ادا کرنے کیلئے کوئی شخص مانع نہیں ہے اور ہو سکتا ہے ایسی حالت میں ایک جدید مسجد کی تعمیر کی کوشش محض بے ضرورت محض اہل اسلام میں تفرقہ ڈالنے اور گروہ اہل اسلام کو دو فریق کرنے اور قدیم مسجد کی جماعت کو کم کر کے ویران کرنے کی نیت سے کیجا رہی ہے بنا بریں عرض ہے کہ یہ فعل اُن حضرات کا از روئے قانون شریعت اسلام جائز ہے یا نہیں اور بہ نیت مذکورہ مسجد بنانا داخل حکم مسجد ضرار ہے یا نہیں۔ اور ایسی مسجد کیلئے کسی قسم کی مدد کرنا داخل ثواب ہے یا باعث عذاب۔ خلاصہ جواب عطا فرمایا جاوے۔ بینوا توجروا۔

الجواب - جس مسجد ضرار کا ذکر قرآن مجید میں ہے وہ وہ ہے جس کی نسبت قطعی دلیل سے ثابت ہے کہ وہاں مسجد ہی بنانے کی نیت نہ تھی محض صورت مسجد اضرار اسلام کی نیت سے بنائی تھی سو جس مسجد کا بانی دعوی نیت بنا مسجد کا کرے اور کوئی قطعی دلیل اسکی تکذیب نہ ہو اسکو مسجد ضرار کیسے کہا جا سکتا ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ ایسی مسجد کے انہدام و اس میں آگ لگانے کو جائز کہا جاوے لان الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمہ اور اس کا کوئی قائل نہیں پس ثابت ہوا کہ ایسی مساجد مسجد ضرار میں تو داخل نہیں البتہ خود نیت کا یہ حکم ہے کہ اگر طاعت میں غرض معصیت ہو جیسے مسجد بنانے سے غرض تعصب و تفریق مذموم ہو تو اس فعل میں عاصی ہوگا لیکن مسجد مسجد ہی ہوگی مع اپنے جمیع احکام لازمہ کے باقی اس نیت کا حال اللہ تعالی ہی کو معلوم ہے دوسروں کو اس پر حکم جازم لگانا جائز نہیں۔ ۱۰ ذیقعدہ ۱۳۳۶ھ

پینتالیسواں غریبہ در تحقیقات عجیبہ متعلقہ وساوس

ایک صالحہ کا حال

حال - خادمہ کی حالت سوا دو ماہ سے حسب ذیل ہے گو یہ کیفیت پرانی ہے مگر گذشتہ زمانہ کی اس میں شدت نہ تھی

تحقیق - بہت صحیح کہا ہے۔

حال - قلب میں ہر وقت ایک خاص قسم کا جوش رہتا ہے اور بعد ذکر کرنے کے اس جوش میں شدت ہو جاتی ہے اسی جوش میں قلب کے اندر اللہ تعالی کے حضور میں دل سے گستاخی کرنے کے خطرات پیدا ہوتے ہیں گو کسی وقت زبان سے کوئی بری بات نہیں نکلتی نہ آجتک کلی مگر دل میں یہ ساری حالتیں گذرتی ہیں کیا اندیشہ ہے قصد بھی شامل معلوم ہوتا ہے

تحقیق - ہرگز نہیں۔ بھلا جس چیز سے اسقدر تکلیف ہو کیا آدمی بلا ضرورت اسکو قصداً کر سکتا ہے وہ قصد نہیں بلکہ قصد کا شبہ اس سے ہو جاتا ہے کہ یہ خوف و احتمال قصداً ہوتا ہے کہ کہیں وہ وسوسہ نہ ہو یا ہو تو مجھ سے اس وسوسہ کی طرف قصداً التفات ہو جاتا ہے تو وہ قصد وسوسہ لانے کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق اصل میں اس خوف کیساتھ ہے کہ وہ وسوسہ کہیں پھر تو نہیں ہوا، چونکہ اس خوف کا محل وسوسہ ہے اسلئے وسوسہ کا بھی خیال آجاتا ہے جس سے یہ شبہ ہو جاتا ہے کہ شاید وہ وسوسہ قصداً لایا گیا ہے تو سب سمجھ کر مطمئن رہنا چاہئے۔

حال - جب یہ حالت شدت کی کم ہو جاتی ہے مجھ پر بیحد طبیعتی قلب کی بڑی بھاری رنج اور افسوس بیحد ہوتا ہے کہ

باوجود دو مرتبہ حضرت کے ارشاد فرمانے کے اس کیفیت خاصہ کا قلع قمع نہیں ہوتا۔ حضرت کے ارشاد عدم توجہ سے نفع معلوم ہوتا ہے مگر عدم توجہی کو استقلال نہیں رہتا۔

تحقیق۔ واقع میں آپ نے عدم توجہ پر عمل ہی نہیں کیا بلکہ اس عدم توجہ کو بھی اس حیثیت سے اختیار کیا ہوگا کہ یہ تدبیر ہو دفع وسوسہ کی تو پھر عدم توجہ کہاں ہوئی۔ عدم توجہ کے تو یہ معنی ہیں کہ اگر آوے بھی تو پرواہ نہ کیجاوے نہیں عدم توجہ کے بعد اسکا خیال بھی نہ رہے کہ وسوسہ کیوں ہوا۔

حال۔ اس بے چینی کے سبب سے اور ۹ روز ۱۲ وقت کھانا نہیں کھایا صرف چار وقت تین تین پاؤ گھی میں شکر ملا کر کھالی اس سبب سے کہ دماغ میں خشکی نہ ہو جاوے پہلے تو کچھ بھوک معلوم ہوئی بعد کو بھوک بھی نہیں معلوم ہوئی اس کیفیت میں بعض اوقات اپنا حلیہ پیٹ لیتی ہوں سینہ پر گھونسے مارتی ہوں بعض وقت خیال ہوتا ہے کہ میری ان تکلیفوں کو کوئی شخص مشاہدہ کرے تو سخت عذاب سے تو بہت بہتر ہے کبھی کوٹھری میں رہنے والے دنوں میں پھر آکر لیتی ہوں۔

تحقیق۔ پھر عدم توجہ کہاں رہی بلکہ یہ تو پورا اہتمام ہوا بس بالکل اسکا غم ہی نہ کرنا چاہیئے یہ معنی ہیں عدم توجہ کا مشورہ دیا ہے میرا یہ مطلب نہیں کہ اس سے وہ جاتا رہیگا بلکہ مقصود یہ ہے کہ وسوسہ توجہ کے قابل ہی نہیں۔

حال۔ یہ حسرت ہر وقت رہتی ہے کہ ایمان ان خطرات اور حالتوں سے واللہ اعلم باقی رہا یا نہیں۔

تحقیق۔ باقی کیا معنی ترقی پر ہوا بشرطیکہ آپ نے اپنے ہاتھوں سے نہ بٹھا رکھا ہو پھر اس جگہ میں شبہات پر حالتوں سے ان شبہات سے قلب میں ضعف ہوگیا اور اس ضعف سے شبہات میں ترقی سے اکثرت ہوگئی مگر ایمان میں ضعف ہو کر بلکہ ثواب

حال۔ حضرت سے دعا کی التجا ہے۔

تحقیق۔ بجائے دفع وسوسہ کے فہم کی زیادہ دعا کرتا ہوں۔

حال۔ اور علاج کی استدعا ہے۔

تحقیق۔ علاج بھی جو تھا بار بار بتلا چکا ہوں اب قدر اور عمل آپ کا فعل ہے۔

حال۔ اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ حضرت مدظلہ کی دعا سے مجھے نفع کامل ہو جاویگا۔

تحقیق۔ نفع ہمیں منحصر نہیں کہ وسوسہ دفع ہی ہو جاوے اس سے بڑا نفع یہ ہے کہ فہم درست ہو جاوے۔

چھیالیسواں غریبہ در تحقیق معنی حدیث لا یقص الا امیر الخ

حال۔ ایک یہ عرض ہے کہ بندہ پیشتر وعظ نہیں بیان کرتا تھا پھر ایک مرتبہ درصورت بیکاری بیان کرنا شروع

کیا اسمیں کچھ ملکہ بھی ہو گیا کہ رعب عوام نہ ہوا اور آمد مضمون قائم رہے پھر مدرسی مل گئی - ملازمت کے بعد جمعہ
کیا کہ امید نفع وعظ کہوں گا اور طالب کو انکار نہ کروں گا اسکے علاوہ کا ہو گا جو جمعہ کو بیان کرتا تھا آج
حدیث میں دیکھا وعظ گوئی تین شخصوں کا کام ہے یا امیر یا مامور یا مختال اور کا قال تو خیال ہوا کہ امیر اور
مامور تو ہوں نہیں قیصری بلا سے نجات مانگتا ہوں جیسا اقتضائے حب وعظ ہیا کہ چھوڑ دیا اسمیں دلیل ارشاد فرمائیے
تحقیق - آپ مامور ہیں کیونکہ امیر کے مقابلہ میں جو مامور آیا ہے مراد اس سے مامور من الامیر ہے یعنی من نصبہ
الامیر لوعظ الناس اور قواعد شرعیہ سے ثابت ہے کہ جہاں امیر نہ ہو عامہ مسلمین جنمیں اہل حل وعقد بھی ہوں
قائم مقام امیر کے ہوتے ہیں پس اگر عامہ مسلمین کسی سے درخواست یا رغبت وعظ کی کریں اور اس شخص کے
وعظ پر اہل فہم انکار نہ کریں پس وہ شخص یقیناً مامور ہے آپ وعظ بدستور جاری رکھئے -

سینتالیسواں غریبہ در تحقیق معنی اشراف النفس

حال - ایک بات یہ دریافت طلب ہے کہ ایک درزی کا جس کا میں نے علاج کیا اس نے ایک چھتری دینے
کا وعدہ کیا تھا لیکن ابھی اس نے نہیں دی تھی کہ میں نے بوجہ ضرورت ایک پرانی چھتری پر غلاف نیا چڑھوا لیا
جس سے وہ مثل نئی کے ہو گئی اور ایک دوسری پرانی چھتری پر پرانے غلاف کی درستی کر لی وہ . . . . . .
کیلئے ہو گئی اسکے بعد وہ نئی چھتری نہایت خوبصورت لایا مجھے اسکے دیکھتے ہی خوشی ہوئی اور چھتری
دی یہ تو اشراف نفس ہوا نہیں میں نے تو بھی چاہا تھا کسی کو دیدوں مگر گھر میں کہا کہ تمہاری چھتری آخر
پرانی ہے اور . . . . . کی چھتری بالکل پرانی ہے اسکو پڑا رہنے دو -
تحقیق - اشراف مطلق انتظار یعنی احتمال کو نہیں کہتے بلکہ خاص اس انتظار کو جسکے یہ آثار ہوں کہ اگر نہ ملے
تو قلب میں کدورت ہو اس پر غصہ آئے اور اس درجہ کا اشراف بھی اہل توکل کے لئے مذموم ہے اور اہل حرفہ
کیلئے مذموم نہیں مثلاً طبیب کیلئے یہ نقص نہیں ہے -

اڑتالیسواں غریبہ در بعد ولایت شیخ در اقطاب و اہل خدمت از قرآن و حدیث

سوال - یہ جو کہا جاتا ہے کہ فقرا میں انبیاء قطب و غوث مقام ہے جنمیں ہوتے ہیں اور ان کے سپرد نظم و نسق عالم
اسکا ثبوت قرآن شریف وحدیث شریف سے ہے یا غلط ہے براہ کرم مطلع فرمایئے کیونکہ سلف سے شامہ ولایت

اور صاحب خدمت مقرر ہوتے ہیں اور ان کے تبادلے بھی ہوا کرتے ہیں جیسا کہ حکام کا تبادلہ ہوتا ہے۔

الجواب: کیا یہ قول مشہور قرآن وحدیث کے خلاف ہے یعنی کہیں قرآن وحدیث نے انکار کیا ہے، اگر خلاف نہیں ہے تو پھر کیا موافقت کے ڈھونڈنے کی ضرورت ہے کیا تاریخی واقعات سب قرآن وحدیث میں مذکور ہیں، اگر نہیں ہیں تو کیا محض اس بنا پر ان کی تکذیب واجب یا جائز ہے۔ اور یہ جواب علی سبیل التنزل ورنہ منصف کیلئے اصل جواب اور ہے جسکی اصل حضرت خضر علیہ السلام کا قصہ ہے۔ والعاقل تکفیہ الاشارۃ

اونچاسواں غریبہ در تحقیق توہم حجاب بعض طاعات

حال - اس میں (یعنی تصانیف میں) جس قدر مشغول ہوتا ہوں نسبت کو ضعف ہوتا جاتا ہے۔

تحقیق - اس ضعف کی حقیقت التفات الی المقصود کا بواسطہ ہونا ہے اسکے مقابلہ میں جو توجہ ہے وہ التفات بلا واسطہ ہے جیسے محبوب کا مشاہدہ بواسطہ آئینہ کے کہ بار بار دل بیقرار ہوتا ہے کہ آئینہ کی طرف پشت کرکے بلا واسطہ آئینہ کے محبوب کو دیکھ لوں لیکن اگر محبوب کی رضا اور امر کسی وقت یہی مشاہدہ بواسطہ ہو تو عاشق کو وہ بھی مشاہدہ بواسطہ میں ہوگا اگرچہ لذت انکشاف کی مشاہدہ بلاواسطہ میں زیادہ ہے پس جب نسبت تعلق خاص اس مشاہدہ بلاواسطہ کو بھی اسکو سبب ہوگا مشاہدہ بواسطہ میں ضعف تعلق کا۔ والا فالامر بالعکس میں حقیقۃ تو وصال نا ہی سمجھتا ہوں کہ حدیث میں جو ہے انہ لیغان علی قلبی وہ یہی ہے توجہ الی الخلق للاشتغال ہے کہ وہ یہی توجہ الی الحق بواسطہ مرآۃ الخلق ہے کہ عاشق بے صبری طبعی سے اسکو حجاب سمجھتا ہے۔

پچاسواں غریبہ در مفاسد اہتمام امور غیر اختیاریہ تحصیلاً یا ازالۃً

منجملہ موانع طریق سلوک کے دو امر خاص ہیں جو اس قدر کثیر الوقوع ہیں کہ شاید ہی کوئی سالک ان میں مبتلا ہونے سے بچا ہو بلکہ اہل علم بھی ان میں مبتلا ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ بعض امور غیر اختیاریہ کی تحصیل کی فکر میں پڑ جاتے ہیں جیسے ذوق وشوق واستغراق ولذت ویکسوئی وعدم خطرات وسوز عشق وانجذاب وعشق طبعی وامثالہا اور ان امور کو ذکر وشغل ومجاہدہ کے ثمرات سمجھ جاتے ہیں اور ان کے حاصل نہ ہونیکو حرمان سمجھتے ہیں۔ اور دوسرا یہ کہ بعض امور غیر اختیاریہ کے ازالہ کے اہتمام میں لگ جاتے ہیں جیسے قبض وہجوم خطرات اور دل نہ لگنا یا کسی آدمی یا مال کی طبعی محبت یا شہوت یا غضب طبعی کا غلبہ یا قلب میں رقت نہ ہونا یا رونا نہ آنا یا کسی دنیوی غم کا غلبہ یا کسی دنیوی

خوف کا غلبہ یا اشتہا اور ان امور کو طریق کے لئے مضر اور مقصود سے مانع سمجھتے ہیں اور ان کے زائل نہ ہونے کو موجب بُعد عن اللہ سمجھتے ہیں۔ یہیں وہ دو امر جن میں عام طور پر اہل سلوک مبتلا ہیں۔ اور امر مشترک ان دونوں امر میں یہ ہے کہ امور غیر اختیاریہ کے درپے ہوتے ہیں تحصیلاً یا ازالۃً اور امور غیر اختیاریہ کے درپے ہونا مشتمل ہے متعدد مفاسد پر ایک مفسدہ یہ ہے اور یہ اعتقادی مفسدہ ہے کہ درپے ہونا اس میں حق تعالیٰ کے ارشاد لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا کی مزاحمت ہے کیونکہ جب یہ امر غیر اختیاریہ ہیں تو انسان کی وسع میں نہ ہوئے تحصیلاً نہ ازالۃً کیونکہ قدرت ضدین سے متعلق ہوتی ہے تو جس چیز کی تحصیل اختیار میں نہیں اس کا ازالہ بھی اختیار میں نہیں۔ اسی طرح جس چیز کا ازالہ اختیار میں نہیں اس کی تحصیل بھی اختیار میں نہیں پس جب یہ انسان کی وسع میں نہ ہوئے اور سالک نے ان کی تحصیل یا ازالہ کو موقوف علیہ مقصود مامور بہ کا سمجھا اور ظاہر ہے کہ مامور بہ کا موقوف علیہ مامور بہ ہوتا ہے تو اس نے ان امور کی تحصیل یا ازالہ کو مامور بہ سمجھا اور مامور بہ کیلئے وسع کا شرط ہونا نص سے ثابت ہے اور یہ وسع میں ہیں نہیں تو گویا یہ معتقد ہوا اس امر کا کہ مامور بہ کیلئے وسع شرط نہیں تو صریح مزاحمت ہوئی ارشاد لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا کی اور کتنی بڑی غلطی ہے۔ دوسرا مفسدہ یہ ہے اور یہ عملی مفسدہ ہے کہ جب یہ امور اختیاری نہیں تو کوشش کرنے سے نہ حاصل ہوں گے اور نہ زائل ہوں گے اور یہ تحصیل و ازالہ کی کوشش کرے گا جب کامیابی نہ ہوگی تو روز بروز پریشانی ہی بڑھے گی پھر اس پریشانی کے یہ آثار ہوتے ہیں۔ اول پریشانی کے تواتر سے کبھی بیمار ہو جاتا ہے پھر بیماری میں بہت سے اوراد و طاعات سے محروم رہتا ہے۔ ثانی پریشانی و غم کے غلبہ سے بعض اوقات اخلاق میں تنگی ہو جاتی ہے اور دوسروں کو اس سے اذیت پہنچتی ہے۔ ثالث غم و فکر کے غلبہ سے بعض اوقات اہل و عیال یا دیگر اہل حقوق کے حقوق میں کوتاہی ہونے لگتی ہے اور معصیت تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ رابع کبھی یہ پریشانی اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ مقصود سے مایوس ہو کر خودکشی کر لیتا ہے اور خسر الدنیا والآخرۃ کا مصداق بنتا ہے۔ خامس کبھی مایوس ہو کر اعمال و طاعات کو بیکار سمجھ کر سب چھوڑ بیٹھتا ہے اور طاعت و تعطل محض کی نوبت پہنچ جاتی ہے۔ سادس کبھی شیخ سے بد اعتقاد ہو جاتا ہے کہ مقصود کا راستہ خود ان ہی کو معلوم نہیں۔ سابع کبھی حق تعالیٰ سے ناراض ہو جاتا ہے کہ ہم اتنی کوشش و مجاہدہ کرتے ہیں مگر کامیابی ہی نہیں ہوتی ذرا رحمت نہیں فرماتے بالکل توجہ نہیں ہے خدا جانے وہ تمام وعدے کہاں گئے والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا الآیۃ اور من تقرب الی شبرا تقربت الیہ ذراعا الحدیث تو نعوذ باللہ نصوص کی صریح تکذیب کرنے لگتا ہے۔ نعوذ باللہ من الحور بعد الکور۔

اکیاونواں غریبہ در تحقیق متعلق کرامت

مسئلہ اول۔ جاننا چاہیے کہ خلاصہ کلام محققین کا اس باب میں یہ ہے کہ کرامت اس امر کو کہتے ہیں جو کہ
نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کسی متبع کامل سے صادر ہو اور قانون عادت کے خارج ہو پس اگر وہ امر خلاف عادت
نہ ہو تو کرامت نہیں ہے اور جس شخص سے وہ امر صادر ہوا ہے اگر وہ کسی نبی کا متبع اپنے کو نہیں کہتا وہ بھی کرامت
نہیں ہے جیسے جوگیوں ساحروں وغیرہم سے بعض امور ایسے سرزد ہو جاتے ہیں اور اگر وہ شخص مدعی اتباع کا تو ہے
مگر واقع میں متبع نہیں ہے خواہ اصول میں خلاف کرتا ہو جیسے اہل بدعت یا فروع میں جیسے فاسق فاجر اس سے
بھی اگر ایسا امر صادر ہو تو وہ بھی کرامت نہیں ہے بلکہ استدراج ہے جسکا ضرر یہ ہے کہ یہ شخص بوجہ خرق عادت
کے اپنے کو کامل سمجھتا ہے اور اس دھوکہ میں کبھی حق کے طلب کرنے اور اتباع کرنے کی کوشش نہیں کرتا نعوذ
باللہ کسقدر خسران عظیم ہے۔ پس کرامت اسوقت کہلاویگی جبکہ اس فعل کا صدور مؤمن متبع سنت کامل
التقویٰ سے ہو۔ اب ہمارے زمانہ میں جس شخص سے کوئی فعل عجیب سرزد ہو جاتا ہے اسکو غوث قطب قرار دیتے
ہیں خواہ اس شخص کے کیسے ہی عقائد ہوں اور کیسے ہی اعمال و اخلاق ہوں یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ بزرگوں نے
تصریح فرمائی ہے کہ اگر کسی شخص کو ہوا میں اڑتا ہوا یا پانی پر چلتا ہوا دیکھو مگر شریعت کا پابند نہ ہو تو اسکو بالکل حقیر سمجھو
اور **جاننا چاہیے** کہ کرامت کیلئے نہ اس ولی کو اس کا علم ہونا ضروری ہے اور نہ اسکے متعلق قصد کا متعلق
ہونا ضروری ہے اور اچانک علم ہوتا ہے اور قصد نہیں ہوتا اور کبھی علم اور قصد دونوں امر ہوتے ہیں۔ اس بنا پر کرامت
کی تین قسمیں ٹھہریں **ایک قسم** وہ جہاں علم بھی ہو اور قصد بھی ہو جیسے نیل کا جاری ہونا حضرت عمر بن خطاب
رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فرمان مبارک سے اور **دوسری قسم** وہ جہاں علم ہو اور قصد نہ ہو جیسے حضرت مریم
علیہا السلام کے پاس بے فصل میووں کا آجانا۔

تیسری قسم وہ جہاں نہ علم ہو نہ قصد جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مہمانوں کیساتھ کھانا
کھانا اور کھانے کا دو چند و سہ چند ہو جانا چنانچہ خود حضرت ابوبکرؓ کو تعجب ہوا جس سے انکے علم و قصد
کا پہلے سے متعلق نہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور ایک احتمال حصر عقلی میں سے خلاف واقع ہے کہ قصد ہو اور علم نہ ہو
کیونکہ بدون علم قصد ممکن نہیں اور لفظ تصرف و ہمت کا صرف قسم اول پر اطلاق کیا جاتا ہے قسم ثانی و ثالث کو تصرف
نہیں کہتے البتہ برکت و کرامت کہلاتی ہیں۔"

اور جاننا چاہیے کہ ایک اور اعتبار سے کرامت کی دو قسم ہیں ایک حسّی ایک معنوی۔
عام لوگ اکثر حسّی کو جانتے ہیں اور اسی کو کمال شمار کرتے ہیں جیسے ما فی الضمیر پر مطلع ہو جانا یا پانی پر چلنا ہوا پر اڑنا وغیرہ اور خواص کے نزدیک بڑا کمال کرامت معنوی ہے یعنی شریعت پر مستقیم رہنا مکارم اخلاق کا خوگر ہو جانا۔ نیک کاموں کا پابندی و بے تکلفی سے صادر ہونا حسد و کینہ و دیگر صفات مذمومہ سے قلب کا پاک ہو جانا۔ کوئی سانس غفلت میں نہ گذرنا۔ یہ وہ کرامت ہے جس میں استدراج کا احتمال ہی نہیں بخلاف قسم اول کے کہ اس میں یہ احتمال موجود ہے اسی واسطے کاملین صدور کرامت کے وقت بہت ڈرتے ہیں کہ یہ استدراج نہ ہو یا خدانخواستہ اس سے نفس میں عجب نہ پیدا ہو جاوے یا اس کی وجہ سے عوام میں شہرت و امتیاز پیدا ہو کر موجب ہلاکت ہو بلکہ بعض نے فرمایا ہے کہ بعض اولیاء نے مرتے وقت تمنا کی ہے کہ کاش دنیا میں ہماری کوئی کرامت صادر نہ ہوتی تاکہ اس کا عوض اور اجر بھی آخرت میں ملتا کیونکہ یہ امر مقرر ہے کہ جس قدر دنیا میں کسی نعمت میں کمی کی جاوے گی اس کا بدلہ آخرت میں عنایت ہوگا۔
اور جاننا چاہیے کہ بعض علماء نے کرامت کی قوت ایک حد خاص تک معین کی ہے اور جو امور نہایت عظیم ہیں جیسے بدون والد کے اولاد پیدا ہونا۔ یا کسی جماد کا حیوان بن جانا یا ملائکہ کا باتیں کرنا اس کا صدور کرامت سے ممتنع فرمایا ہے۔ مگر محققین کے نزدیک کوئی حد نہیں کیونکہ وہ فعل پیدا کیا ہوا اللہ تعالیٰ کا ہے صرف ولی کے ہاتھ پر اس کا ظہور ہو گیا ہے واسطے اظہار کرامت و قرب و مقبولیت اس ولی کے۔ سو اللہ تعالیٰ کی قدرت کی جب کوئی حد نہیں پھر کرامت محدود کیسے ہو سکتی ہے۔ رہا یہ شبہ کہ معجزہ کے ساتھ مساوات لازم آنے کا احتمال ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جب صاحب کرامت خود کہتا ہے کہ میں نبی کا غلام ہوں تو جو کچھ اس سے ظاہر ہوا ہے وہ بتبعیت اس نبی کے ہے استقلالاً نہیں ہوا اس شبہ کی گنجائش ہے۔ البتہ جس خرق عادت کی نسبت نبی کا ارشاد ہو کہ اس کا صدور مطلقاً محال ہے وہ بطور کرامت کے صادر نہیں ہو سکتی۔ جیسے قرآن مجید کا مثل لانا۔
اور جاننا چاہیے کہ بزرگوں نے فرمایا ہے کہ اپنی کرامت کا اخفا واجب ہے مگر جہاں اظہار کی ضرورت ہو یا غیبی اذن ہو۔ یا حالت سکر غالب ہو کہ اس میں قصد و اختیار باقی نہ رہے یا کسی طالب حق و مرید کے یقین کی تقویت کرنا مقصود ہو وہاں جائز ہے۔
اور جاننا چاہیے کہ بزرگوں نے فرمایا ہے کہ بعض اولیاء کاملین کا مقام غلبۂ عبودیت و رضا کا ہوتا ہے اس لئے کسی شے میں وہ تصرف نہیں کرتے اس وجہ سے ان کی کرامتیں نہیں معلوم ہوتیں اور بعضوں کو قوت تصرف ہی

غایت نہیں ہوتی تسلیم و تفویض ہی انکی کرامت ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ ولایت کیلئے کرامت کا وجود یا ظہور ضروری نہیں
اور جاننا چاہئے کہ بعض اولیاء اللہ سے بعد انتقال کے بھی تصرفات اور خوارق صادر ہوتے ہیں اور یہ امر متحقق حد تواتر تک پہنچ گیا ہے۔

اور جاننا چاہئے کہ کرامت کیلئے یہ بھی شرط ہو کہ اسباب طبعیہ سے وہ اثر پیدا نہ ہوا ہو خواہ وہ اسباب جلی ہوں یا خفی۔ اس مقام پر لوگوں کو دو غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں بعض تو مطلق عجیب امور کو کرامت سمجھتے ہیں اور عامل کو معتقد کمال خیال کرتے ہیں آج کل اس قسم کے بہت قصے واقع ہوتے ہیں جیسے مسمریزم فری میسن حاضرات ہمزاد کا عمل عملیات و نقوش طلسمات و شعبدات تاثیرات عجیبہ ادویات سحر چشم بندی وغیرہ کہ ان میں بعض کے آثار تو محض خیالی ہیں اور بعض کے واقعی بھی ہوں تو اسباب طبعیہ خفیہ سے مربوط ہیں کرامت ان سب خرافات سے منزہ ہے اور بعض کرامات کو بھی قوت طبعیہ پر محمول کرکے سب کو ایک لکڑی ہانکتے ہیں صاحب بصیرت طالب حق کو ان قرائن سے بشرط انصاف فرق معلوم ہو جاتا ہے کہ اس فعل میں قوی طبعیہ کو دخل ہے یا محض قوت قدسیہ ہے یا کسی قوت کو بھی دخل نہیں محض کارخانہ غیب ہے۔

اور جاننا چاہئے کہ جس فعل کا ظاہری قوی سے کرنا ممنوع ہو جیسے کسی بیگناہ کو قتل کرنا یا کسی کے قلب پر دباؤ ڈالکر اس سے کچھ روپیہ لے لینا۔ یا کسی کا راز پنہانی معلوم کرنا یا قصداً نامحرم کی طرف التفات کرنا بعض لوگ مطلقاً خرق عادت کو شعبہ ولایت کا سمجھکر ان سب تصرفات کو حلال اور داخل کرامت سمجھتے ہیں۔

اور جاننا چاہئے کہ ولی سے احیاناً کوئی امر ناجائز صادر ہو جانا بشرطیکہ اس پر اصرار نہ ہو اور تنبیہ کے وقت توبہ کرلے یا کسی اختلافی مسئلہ میں غلط شق کو اختیار کرنا ولایت و کرامت میں قادح نہیں۔ یہ کل دس شبے اس باب کے متعلق ہیں۔

۵۲ باونواں غریبہ در تحقیق طریق عشق

سوال کبھی کبھی یہ شبہ ستاتا ہو کہ تعلیم الدین میں ترتیب سلوک اہل طریق کے نزدیک یہ تحریر فرمائی ہو۔ اول ارادہ ہی پھر تجویز شیخ کامل پھر شیخ کامل ریاضت اجمالی یا تفصیلی کرائے یا اول القاء نسبت کرکے پھر کرائے الخ اور اس سے چند سطر قبل یہ تحریر فرمایا ہو کہ کسی بزرگ کی توجہ و ہمت سے اول نسبت حاصل ہو جاتی ہے اور یہ اقرب طرق ہے اور اس زمانہ میں اکثر معمول مشائخ یہی ہے اور یہ طریق طریق عشق سے ملقب ہے اور کبھی مرتبہ خطرات سے گھبرا کر مجھکو اس شبہ نے پریشان کیا کہ حضرات اہل اللہ کی توجہ و ہمت کو بھی اس میں دخل ہے اور غالباً ہمارے بزرگوں کا

یہی مسلک ہو تو ایسی توجہ و ہمت کی ضرور درخواست کرنا چاہئے جس سے قلب میں نسبت و تعلق مع اللہ کا القاء اور اس تعلق مع اللہ سے حضور قلب حاصل ہو طاعت و نماز و ذکر میں لیکن میں نے اس پر نہ پہلے عمل کیا اور نہ اب عمل کرنے کی جرأت ہے کیونکہ مریض کو طبیب حاذق و شفیق کی تجویز میں دخل در اندازی کا کیا حق ہے یہی سمجھ کر اس شبہ کو دفع کر دیا لیکن اگر اسکے سوا اور طرح بھی اس شبہ کو رفع فرمایا جائے تو بیں عنایت ہو لیطمئن قلبی۔

(جواب) اوّل تو ہر زمانہ کی تحقیقات جدا ہوتی ہیں پھر ان میں اضافہ ہوتا رہتا ہے ثانیاً بعض دفعہ کلام میں اجمال ہوتا ہے پھر بعض احکام کلیہ بھی نہیں ہوتے۔ ان سب امور کے استحضار کے بعد سمجھئے کہ حاصل اس طریق عشق کا یہ ہے کہ اوّل انجذاب الی اللہ کے اسباب مہیا کرو یہی انجذاب الی اللہ مراد ہے عشق سے اور اس کا مہیا کرنا یہی مراد ہے توجہ و ہمت والقاء نسبت سے اس میں ایک قید اور ہے کہ اس قصد سے مہیا کرنا اگر یہ قصد نہ ہو تو اس مہیا کرنے کو ہمت نہ کہا جائیگا۔ اور توجہ و ہمت سے مراد وہ متعارف معنی نہیں کہ مریدوں کو لیکر بیٹھا کرو اور دونوں ایک دوسرے کی طرف تمام خطرات سے خالی ہو کر متوجہ ہوں اور اسکا اثر وہی انجذاب الی اللہ ہو لقبہ مقصد مراد اور اس انجذاب کے آثار یعنی حضور قلب یا تعلق یا یکسوئی وغیرہ کے بھی درجات مختلف ہیں۔ سو وہ نہیں کہ اس القاء کیلئے ہر درجہ اس کا لازم ہو۔

سوال متعلق مضمون بالا: پرچہ سابق میں جو حاصل طریق عشق کا تحریر فرمایا ہے وہ احقر کی سمجھ میں نہ آیا ...... صاحب اور مولوی ...... صاحب سے بھی سمجھنے کی استدعا کی ان صاحبوں نے بھی یہی عذر کیا کہ ہماری سمجھ میں بھی نہیں آیا لہٰذا اس کی شرح و توضیح کا امیدوار ہوں۔

جواب توضیح بقدر ضرورت یہ ہے کہ اول انجذاب الی اللہ کے اسباب مہیا کرو جیسے کثرت ذکر یا دوام اشتغال جس میں بالخاصہ جمع خواطر و فناء وساوس و اشتعال حرارت کا اثر ہے اور جس عشق کا طبعاً غلبہ ہو ان کی صحبت اختیار کرنا یا ایسے مضامین نثر یا نظم کا مطالعہ میں رکھنا اور اس کے ساتھ غذا میں تقلیل کرنا جس سے گرانی و کسل ہو اور نہ ضعف ہو۔ یہ اسباب ہیں انجذاب کے اسی انجذاب کا نام عشق ہے اور اس کے اسباب کا قصداً جمع کرنا توجہ و ہمت کہلاتا ہے اور اس توجہ و ہمت کیساتھ طالب و شیخ دونوں متصف ہو سکتے ہیں یعنی طالب نے اگر جمع کیا تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے توجہ و ہمت کی اور اگر شیخ اس جمع کا طالب کیلئے اہتمام کرتا رہا اور وقتاً فوقتاً طالب کو اس کا امر کرتا رہا تو کہیں گے کہ شیخ نے ہمت و توجہ کی اور القاء نسبت بھی کہلاتا ہے مگر اسکے ساتھ صرف شیخ ہی متصف ہو گا جسکا ایک طریق یہ بھی ہے کہ اپنی قوت خیالیہ سے طالب میں کسی اثر کے پیدا ہونے کا قصد کرے اور اگر یہ اسباب جمع نہ کرے

گے لیکن مقصود اس جمع سے یہ تھا کہ یہ انجذاب پیدا ہو تو اسکو حجت نہ کہیں گے گو اتفاق اسپر کبھی انجذاب مرتب
بھی ہو جاوے اور یہ جو کہا ہے کہ مراد وہ متعارف معنی نہیں مطلب یہ ہے کہ "یہ اپنی جگہ مضر نہیں باقی یہ بھی ایک طریق ہے
جیسا اوپر ذکر کیا گیا اور اس میں کچھ مفاسد غالباً بھی ہیں اسلئے بعض محققین متبعین سنت نے ترک کر دیا ہے اور اس شغل کو
جمع اسباب کا اثر جو انجذاب الی الشیخ ہے اثر ہر شخص میں مختلف درجہ میں بقدر استعداد پیدا ہوتا ہے یہ نہیں کہ ہر
شخص میں سوزش و شورش و اضطراب و التہاب ہی کے رنگ میں پیدا ہو۔ ہاں کمتر ایسا بھی ہو جاتا ہے جہاں نفس
انجذاب سب میں ہوتا ہے خواہ قوی خواہ ضعیفاً ورنہ انجذاب طبعی ہوتا ہے اور اسی قید سے یہ طریق ایک قسم عقلی سے
جو مقابل ہے طریق عمل و سلوک کا ورنہ مطلق انجذاب تو طریق عمل میں بھی ہوتا ہے اگرچہ وہ عقلی و اعتقادی ہوتا ہے
اسی طرح اس انجذاب مذکور کے جو آثار ہیں تعلق و یکسوئی وغیرہ یہ سب انجذاب کیلئے لازم ہیں مگر یہ نہیں کہ اعلیٰ آثار کا
درجہ اس انجذاب کیلئے لازم ہو بلکہ اسمیں بھی استعداد کے اختلاف سے اختلاف ہو جاتا ہے یعنی یہ تعلق و یکسوئی
کبھی قوی درجہ کی ہوتی ہے کبھی ضعیف درجہ کی کبھی ضعیف درجہ ہوتا ہو تو طالب غلطی سے سمجھتا ہے کہ مجھکو
تعلق و یکسوئی نصیب نہیں ہوئی اور بقاعدہ انتفاء اللازم یستلزم انتفاء الملزوم سمجھتا ہے کہ مجھکو انجذاب بھی
حاصل نہیں ہوا اور اس سے یاس کا غلبہ ہو جاتا ہے جو کہ طریق کیلئے سم ہے اور اس تحقیق کے استحضار سے حقیقت واضح
ہو گی اور یاس سے محفوظ رہیگا۔

ترپنواں غریبہ در تحقیق آمد و آورد وساوس

سوال حضور کا ارشاد ہے...... کہ خیالات فاسدہ کا آنا مضر نہیں ہے لانا مضر ہے بعض دفعہ ایسی حالت
ہو جاتی ہے کہ میں یہ نہیں سمجھ سکتا کہ یہ خود آتے ہیں یا میں لایا ہوں۔ مشتبہ حالت ہو جاتی ہے کوئی معیار بتلا دیا
جاوے جس سے ایسی حالت میں فرق یقینی طور پر سمجھ لیا کروں۔
جواب معیار کی حاجت نہیں جب آمد و آورد میں شک ہے اور آمد ادنیٰ درجہ یقینی ہے کہ الیقین لا یزول بالشک
اسکو آمد ہی سمجھنا چاہیے۔

چونواں غریبہ در احکام اقسام استعانت بالمخلوق

سوال طریق اربعین یعنی چلہ میں حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ ضیاء القلوب صفحہ ۵۵ میں تحریر فرماتے ہیں

استعانت و استمداد از ارواح مشائخ طریقت بواسطہ مرشد خود کردہ الخ استعانت و استمداد کے الفاظ فدا کھٹکتے ہیں غیر اللہ سے استعانت و استمداد بطریق جائز کس طرح کرتے ہیں خالی الذہن ہونیکی تاویل و توجیہ بالکل جی کو نہیں لگتی ایسی بات ارشاد ہو جس سے قلب کو تشویش نہ ہے۔

الجواب۔ جو استعانت و استمداد بالمخلوق باعتقاد علم وقدرت مستقل مستمد منہ ہو شرک ہے اور جو باعتقاد علم وقدرۃ غیر مستقل ہو مگر وہ علم وقدرت کسی دلیل صحیح سے ثابت نہ ہو معصیت ہے اور جو باعتقاد علم وقدرت غیر مستقل ہو اور وہ علم وقدرۃ کسی دلیل سے ثابت ہو جائز ہے خواہ وہ مستمد منہ حی ہو یا میت اور جو استمداد بلا اعتقاد علم وقدرۃ ہو نہ مستقل نہ غیر مستقل پس اگر طریق استمداد مفید ہو تب بھی جائز ہے جیسے استمداد بالنار والماء والواقعات التاریخیہ ورنہ لغو ہے۔ یہ کل پانچ قسمیں ہیں پس استمداد از ارواح مشائخ سے صاحب کشف الارواح کیلئے قسم ثالث ہے اور غیر صاحب کشف کیلئے بعض ان حضرات کے تصور و تذکر سے قسم رابع ہے کیونکہ اچھے لوگوں کے خیال کرنے سے ان کو اتباع کی ہمت ہوتی ہے اور طریق مفید بھی ہے اور غیر صاحب کشف کیلئے بدون قصد نفع تذکر و تصور قسم خامس ہے۔ ۱۸ ذوالقعدہ ۱۳۳۲ھ

پچپنواں غریبہ در تحقیق مجاہدہ ثانیہ

حال۔ علاوہ ازیں عرض یہ ہے کہ پہلی حالت جس میں توجہ الی اللہ زیادہ تھی ان ایام میں تقاضائے معصیت بہت مغلوب تھا اور ایک گونہ جمعیت اور سکون اور یکسوئی حاصل تھی لیکن اب وہ حالت نہیں رہی تقاضائے معصیت کا بعض وقت بہت غلبہ ہوتا ہے اور وہ پہلی یکسوئی نہیں رہی ؎

مرغ دل را صید جمعیت بدام افتادہ بود ۔۔۔ زلف بکشادی و باز از دست شد نخچیر ما

اور معاصی کے غلبہ کی یہ حالت ہے ؎

فغاں از بد بیا کہ در نفس ماست ۔۔۔ کہ ترسم شود ظن ابلیس راست

اس حالت سے جی بہت گھبراتا ہے اور جان گھٹی جاتی ہے حضور کیلئے دعائے استقامت علی صراط المستقیم فرما دیں ورنہ یہاں کچھ حال نہیں رہا ع چہ برخیزد از دست تدبیر ما۔

تحقیق۔ یہ وقت مجاہدہ ثانیہ کا بعد فراغ مجاہدہ اولیٰ کے اور یہی ہے جسکے نہ جاننے سے ایک سالک کو شبہ جمعیت کا ہو جاتا ہے اور بعض اوقات مایوس ہو کر نوبت تعطل کی آجاتی ہے حالانکہ یہ کمال سلوک کے

لوازم عادیہ سے ہے حقیقت اسکی یہ ہے کہ ابتداء میں جوش کی زیادتی سے امور طبعیہ مغلوب ہو جاتے ہیں تو وسط یا آخر میں جوش کم ہونے سے وہ امور طبعیہ پھر عود کرتے ہیں کیونکہ ان کا زوال نہیں ہوتا صرف مغلوب ہو گئے تھے اس عود کے وقت پھر مجاہدہ کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اس مجاہدہ میں تعب و کشاکشی کم ہوتی ہے لرسوخ الاخلاق فی النفس گو لزوم توجہ و ہمت و ضبط کی حاجت ہوتی ہے۔

چھبیسواں غریبہ در رفع اشکال متعلق بآیت لقطعنا منہ الوتین

سوال۔ ایک شبہ قوی میں مبتلا ہوں تفسیر بیان القرآن میں آیہ لقطعنا منہ الوتین کی تفسیر میں مذکور ہے (مدعی نبوت) یا ہلاک ہوتا ہے یا ظہور کذب کے رسوا و ذلیل ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قطع وتین عام ہے سو ہلاک سے کیا مراد ہے۔ اگر موت ہے تو معتاد ہے یا غیر معتاد۔ بصورت اول کوئی خصوصیت نہیں۔ بصورت ثانی قتل کو گنجائش ہے کیونکہ مرزا ہیضہ سے مرا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ آیت مغلوبیت فی الحجۃ کو بھی شامل ہے جیسا کہ تتمہ امداد الفتاوی سے ظاہر ہے تو کلام ذاکر سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہر فریق صادق ہونیکا قائل ہے۔ اور سورۂ احقاف کی آیت ام یقولون افتراہ الخ کی تفسیر سے ظاہر ہے کہ عقاب آسمانی مراد ہے اور جلد اگر اتنے روز تک عقاب نازل نہ ہونے سے لزوم پر شبہ ہوا تو اسی پر سوال ہے۔ امید قوی ہے کوئی تسکین ارشاد ہو۔

الجواب۔ عبارت تفسیر کی ناتمام نقل کی گئی پوری عبارت یہ ہے۔ یہ کنایہ ہے اہانت سے لفظاً یا حجۃً یعنی جھوٹا مدعی نبوت مؤید بالحجۃ نہیں ہوتا بلکہ یا ہلاک ہوتا ہے یا ظہور کذب کے رسوا و ذلیل ہوتا ہے جس سے مطلق اہانت کو اخذ بیمین وقطع وتین سے تشبیہاً تعبیر فرما دیا گیا کما فی الخازن فکان کمن قطع وتینہ۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ قطع وتین بنفسہ عام نہیں بلکہ خاص ہے اہانت کیساتھ پھر اہانت خواہ عام ہو اور اس کے واسطے خواہ قطع وتین کا عموم لازم آجاوے اور ہلاک سے مراد ہلاک غیر معتاد ہو اور مرزا کے ہیضہ میں مرنے سے اس توجیہ کی گنجائش ہوتی جب بالتعیین ہلاک غیر معتاد ہی کو لازم دعوی کاذب کا کہا جاتا اب تو لازم احد الامرین ہے بطور مانعۃ الخلو یا ہلاک یا مغلوبیت فی الحجۃ اور یہ حل لازم ہی ہے اور حجت سے مراد معجزہ ہے یعنی مدعی کاذب سے معجزہ صادر نہیں ہوتا کما صرحوا۔ اور عدم صدور معجزہ عن القادیانی ظاہر ہے۔ یہ تو حل ہے عبارت تفسیر کا جسکے صحیح نہ سمجھنے سے سوال پیدا ہوا۔ اب ایک مستقل فائدہ عرض کرتا ہوں وہ یہ کہ یہ حکم قطع وتین کا احتمال تحقیق نبوت تک ہے کیونکہ اسکے ترتب نہ ہونے سے خلق کو اشتباہ ہوتا اور جب یہ احتمال قطع ہو جاوے جیسا

اب ایک بنی سوید یا بجلی کی نص ہو القطع وثبوت ثابت ہو چکا اب قطع وتین کا نمونہ معتبر اور موجب شبہ نہیں ہو سکتا پس قطع وتین بھی لازم نہیں اور تتمہ کی عبارت پیش کیجاوے تو اسکے متعلق عرض کیا جاسکتا ہے۔

ستّاونواں غریبہ در استفاضہ از اموات و فی تحقیق سلب نسبت

سوال۔ حضرت کی تالیفات میں کہیں دیکھا ہے کہ صاحب نسبت کے مزار پر جانے سے اتنا فائدہ ہوتا ہے کہ نسبت میں قوت اور ترقی باطنی ہوتی ہے۔ نسبت میں قوت اور ترقی ہونے سے کیا مطلب۔ بحالت حیات تو اہل اللہ سے یہ نفع ہوتا ہے کہ وہ اپنی قوت علمیہ عملیہ حالیہ سے طالب کو مستفیض کرتے ہیں۔ اس سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ اعمال ظاہری باطنی میں طالب کی قوت ترقی اور اعمال حسنہ کی توفیق ہو جاتی ہے اور اخلاق ظاہری باطنی سب درست ہو جاتے ہیں اور میرے خیال ناقص میں بعد ممات کو استفاضہ روحانی اس طرح سے ہو نہیں سکتا کیونکہ وہ مثل زندہ بزرگ کے اپنے اعمال ظاہرہ باطنہ سے استفاضہ پہنچانے سے معذور ہوتے ہیں پھر یہ روحانی استفاضہ کس نوع کا حضرات اہل اللہ کرتے ہیں اور اسکا احساس صاحب نسبت کو جبکہ صاحب کشف بھی نہ ہو کس نوع کا ہوتا ہے۔

الجواب۔ اعمال سے جو احوال حاصل ہوتے ہیں جیسے محبت خشیت وغیرہ وہ کبھی غیر راسخ ہوتے ہیں کبھی راسخ اور راسخ ہونے کو اسباب مختلف ہوتے ہیں کبھی تعلیم کبھی دعا کبھی صحبت گو صاحب صحبت کا قصد بھی نہ ہو جیسے آگ کی مصاحبت سے پانی گرم ہو جاتا ہے اور یہ صحبت جیسا حیات کی نافع ہوتی ہے اسی طرح اموات کی بھی جبکہ دونوں کی روح میں مناسبت ہو جو کہ شرط فیض ہے پس جبکہ صاحب مزار صاحب نسبت ہو اور زائر بھی صاحب نسبت ہو اور دونوں کی نسبت میں تناسب ہو اس سے زائر کے احوال حاصلہ میں رسوخ و استحکام ہو جاوے اسی کو ترقی وقوت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور نسبت کا رسوخ وجدانی ہے جسکے سبب وجدان ہو جاتا ہے گو کبھی بھی ہو جاتا ہے۔

سوال۔ اور اہل اللہ کی قبر سے استفاضہ حاصل کرنے کا بطور صوفیہ کیا طریقہ ہے اور ان کے مزار پر حسن اتفاق سے اگر جانا ہو گیا تو کیا کرنا چاہئے تاکہ ان کے فیضان روحانی سے طالب مستفیض ہو۔

الجواب۔ اول کچھ پڑھ کر بخشے پھر آنکھیں بند کر کے تصور کرے کہ میری روح اس بزرگ کی روح سے متصل ہو گئی ہے اور اس سے احوال فائضہ منتقل ہو کر پہنچ رہے ہیں۔

سوال۔ اور دوسری تحقیق یہ ہے کہ جو صوفیہ تصرفات وغیرہ کی مشق رکھتے ہیں وہ دوسرے صاحب نسبت

کی نسبت کو کیونکر سلب کر لیتے ہیں۔

الجواب نسبت کو کوئی سلب نہیں کر سکتا وہ تو تعلق مع اللہ کا نام ہے ہاں کیفیات نفسانیہ کو ضعیف کر دیتا ہے جس سے ایک قسم کی غباوت ہو جاتی ہے بعض اوقات اسکا اثر ارادہ پر واقع ہو کر اعمال پر پہونچتا ہے یعنی اعمال میں سستی ہونے لگتی ہے لیکن اختیار سلب نہیں ہوتا اپنے قصد سے اسکی مقاومت کر سکتا ہے۔

سوال۔ اور اس سے ان کو کیا فائدہ ہوتا ہے۔

الجواب اکثر تو کچھ بھی نہیں بلکہ معصیت ہوتی ہے ہاں احیانًا کسی کیفیت کے مفرط ہونے سے بعض حالات میں خلل ہونے لگتا ہے ایسے وقت میں اسکو ضعیف کرنے میں مصلحت ہوتی ہے۔

سوال اور بغیر مشاقی تصرفات صاحب نسبت صاحب تصرف ہو سکتا ہے یا نہیں۔

الجواب نہیں۔ البتہ بعض لوگ فطرۃً صالح للتصرف ہوتے ہیں گو صاحب نسبت بھی نہوں۔

سوال۔ بجواب بالا۔ یہ بات تو معلوم ہو گئی کہ اصل نسبت جو عبارت تعلق مع اللہ سے ہے سلب کرنے سے سلب نہیں ہوتی ہے صرف کیفیات نفسانیہ ضعیف و مضمحل ہو جاتی ہیں لیکن یہ نہ معلوم ہوا کہ انکے ضعیف کر دینے کا کیا طریق اہل طریق کے یہاں ہے اور اگر کوئی مشاق ایسا عمل کرے تو اسکے روک دینے کی بھی کوئی تدبیر کہ اس کا اثر اپنے اوپر نہ آنے دیوے تاکہ اسکے بجائے تصرف سے بچ جاوے اس کو بھی مطلع فرماویں۔ اور اہل طریق نے جو طرق تصرفات کے کتب فن میں لکھے ہیں اسکی تحصیل صرف مشاقی پر موقوف ہے یا کچھ شرائط خاصہ بھی ہیں اس سوال کے جواب میں کہ بغیر مشاقی صاحب نسبت صاحب تصرف ہو سکتا ہے یا نہیں تحریر فرمایا کہ نہیں البتہ بعض لوگ صالح للتصرف فطرۃً ہوتے ہیں گو صاحب نسبت نہوں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب تصرف ہونے کے لئے صاحب نسبت ہونا ضروری نہیں ہے صرف تصرفات کی مشاقی کر لینے سے صاحب تصرف ہو جاتا ہے لیکن حضرت حاجی صاحب نے ضیاء القلوب صفحہ ۴۴ میں جہاں بعض طرق تصرفات مندرج ہیں تحریر فرمایا ہے ہیں اما ایں تصرفات عجیبہ و غریبہ بدون حصول نسبت فنا و بقا دست نمی دہد و ایں معاملات اند متوسطان سلوک اکثر واقع می شوند الخ بہر کیف میری سمجھ ناقص میں نہیں آئیں اور اس تحقیق میں فرق معلوم ہوا اسلئے مکرر عرض ہے تشفی فرمائی جاوے۔

جواب ۱ طریق اسکا ہمت کا صرف کرنا ہے ۲ دوسرے کی بھی اگر ہمت قوی ہو تو اس کو روک سکتا ہے ۳ صرف مشاقی ۴ اور حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے معنی یہ ہیں کہ یہ تصرفات عجیبہ

و غریبہ بقید نافع فی الدین ہونے کے موقوف ہیں حصول نسبت بقا و فنا پر یعنی شاقی یا قوۃ فطریہ کیساتھ یہ بھی شرط ہے اور یہ قید گو مذکور نہیں مگر بدلیل مشاہدہ نیز قواعد سے یہ حکم اسکے ساتھ مقید ہے کیونکہ سالک کا اصل موضوع یہی نفع فی الدین ہے تو سلوک کی کتاب میں یہی مراد ہوگا اور بدون اس نسبت کے نافع فی الدین نہ ہوں گے کیونکہ جو صفا تصرف انوار سے خالی ہوگا اس سے تعدیہ نور کا کیسے ہوگا اور یا مراد بعض تصرفات عجیبہ غریبہ ہیں خاص جو ہی ہوں گے جو سلوک کے متعلق ہیں جیسے توجہ کشی وغیرہ اور عجیب و غریب کہنا اس کا قرینہ ہو سکتا ہے ورنہ سلب مرض وغیرہ تو اہل باطل بھی کر لیتے ہیں ایسے معمولی تصرف کو عجیبہ غریبہ کیوں فرماتے۔ حاصل دونوں توجیہ کو متقارب ہے۔

اٹھاونواں غریبہ در رفع شبہ نامکمل شدن سلسلہ چشتیہ بنا بر عدم لقاء حسن البصری رحمہ اللہ باعلی رضی اللہ عنہ

سوال۔ از غلام ان الحنان تانکی یہ عرض ہے کہ حضرت امام حسن بصری رضی اللہ عنہ کی حضرت مولا علی کرم اللہ وجہہ سے لقا ثابت ہے یا نہیں غالباً امام ترمذی اسکے قائل ہیں کہ لقا ثابت نہیں اور اسماء رجال کی کتابیں بھی شاہد ہیں ایسی حالت میں حضرات چشت علیہم الرضوان کا سلسلہ نامکمل ہو جاتا ہے بحث بہ اشاعت و تحقیق تکرار مرکوز نہیں ہے صرف اپنی تحقیق کیلئے یہ عرض ہے کہ اگر حضور کو فرصت ہو تو ایسی کتابوں کا حوالہ عطا فرمائیے کہ میں ان کو دیکھ سکوں اور تحقیق کر لوں۔

الجواب۔ فی تہذیب التہذیب ترجمۃ الحسن البصری۔ قال ابن سعد ولد لسنتین بقیتا من خلافۃ عمر و نشأ بوادی القری وکان فصیحاً رای علیاً۔ وفیہ روی عن ابی بن کعب و سعد بن عبادۃ و عمر بن الخطاب ولم یدرکھم و عن ثوبان و عمار بن یاسر و ابی ھریرۃ و عثمان ابن ابی العاص و معقل بن سنان ولم یسمع منھم و عن عثمان و علی الخ اسمیں نص ہے روایت و رویت پر اور روایت بھی بلا واسطہ اس کیساتھ بھی لم یدرکھم یا لم یسمع ہوتا۔ وفیہ عن قتادۃ واللہ ما حدثنا الحسن عن بدری مشافھۃ اس سے گو لفظ سماع عن علی کی نفی ہوتی ہے مگر یہ بھی احتمال ہے کہ قتادہ نے کسی بدری کی روایت ان سے نہ سنی ہو۔ وفیہ سئل ابو زرعۃ ھل سمع الحسن احداً من البدریین قال رآھم رؤیۃ رای عثمان و علیا قیل ھل سمع منھما حدیثاً قال لا۔ رای علیاً بالمدینۃ و خرج علی الی الکوفۃ والبصرۃ ولم یلقہ الحسن بعد ذلک

وقال الحسن رأیت الزبیر یبایع علیا وقال علی بن المدینی لم یر علیا الا ان کان بالمدینۃ وھو غلام
اس میں رویت کا اثبات وسماع کی نفی ہوتی ہے وفیہ حدثنا حماد بن زید عن ایوب قال ما حدثنا الحسن
عن احد من اھل بدر مشافہۃ اس میں بھی نفی سماع کی ہوتی ہے۔ وفی حاشیۃ من تہذیب الکمال
عن یونس بن عبید سالت الحسن قلت یا ابا سعید انک تقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم وانک لم تدرکہ قال یا ابن اخی لقد سالتنی عن شیٔ ما سالنی عنہ احد قبلک ولولا منزلتک
منی ما اخبرتک انی فی زمان کما تری (وکان فی عمل الحجاج) کل شیٔ سمعتنی اقول قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فھو عن علی بن ابی طالب غیر انی فی زمان لا استطیع ان اذکر علیا۔
اس سے ظاہرا روایت بلا واسطہ مفہوم ہوتی ہے گو احتمال بواسطہ کا بھی ہے مگر اس واسطہ کے ذکر نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں
اسلئے ظاہرا احتمال اول ہے اور اس تقریر پر نظر کرتے ہوئے بقولہ ما حدثنا الحسن عن بدری مشافہۃ سے
نفی سماع پر استدلال نہ ہوگا اور اسی طرح خلافت علی رض کے ابتداء تک مدینہ میں رہنا عدم سماع کو مستبعد کرتا
ہے کیونکہ آخر خلافت عمر رض میں ولادت ہے تو گویا اس وقت تک وہ بالغ یا قریب بلوغ ہو گئے ہیں اور غلام کہنا
نہیں ہے صغیر کیساتھ تو کبیر ہو کر حدیث کا نہ سننا اور بھی مستبعد ہے خصوصاً جبکہ مثبت مقدم ہوتا ہے نافی پر
وفی منہاج السنۃ المجلد الثالث وفیہا ان الحسن صحب علیا وھذا باطل باتفاق اھل المعرفۃ
فانھم متفقون علی ان الحسن لم یجتمع بعلی وانما اخذ عن اصحاب علی اخذ عن الاحنف بن قیس وقیس
بن عباد وغیرھما عن علی وھکذا رواہ اھل الصحیح اھ اس سے صحبت واجتماع کی نفی ہوتی ہے اور مراد اس سے
صحبت طویلہ یا اجتماع معتد بہ ہے بقرینہ اوپر کی روایت کے خلاصہ یہ ہوا کہ رویت تو بالاتفاق ثابت اور صحبت طویلہ کی
نفی اور روایت یا سماع مختلف فیہ مگر راجح اس کا اثبات ہے پس اگر فیض باطنی کیلئے صحبت واجتماع قصیر بھی کافی
ہو تب تو کچھ اشکال ہی نہیں اور اگر طول شرط ہو تو فیض بواسطہ ممکن ہے تو فیض بلا واسطہ کے عدم سے مطلق
فیض کا انتفاء کیسے لازم آیا پس سلسلہ کا مکمل ہونا کمال ثابت ہوا۔ ۲۰ صفر ۱۳۳۲ھ

۵۹ انسٹھواں غریب در ابتداء وقت تہجد از بعد عشاء

سوال - جناب محمد علی صاحب ... نے اپنے ہمشیرزادہ امام الدین صاحب سے یہ کہا کہ صرف آخر
شب میں تہجد کا پڑھنا قرآن واحادیث سے ثابت ہے اول شب میں بوقت عشاء جو تم پڑھتے ہو وہ بدعت غیر ثابت ہے

چھوڑ دو یہ سنکر انھوں نے اول شب میں نوافل تہجد کا پڑھنا موقوف کر دیا۔ علاوہ صاحب موصوف کے دوسرے
لوگ بھی اکثر نوافل اول شب کے مانع و معترض و متعجب و طعن کناں ہیں لہٰذا درخواست ہے کہ بکمال وجہ واضح ہوں
کہ حکم فقہ یا حدیث متعلقہ کی نقل مرحمت ہو اور نوافل اول شب کا پڑھنا مسنون یا مستحب ہونا بوضاحت
وصراحت مرقوم ہو تو تا بقید حیات غریق بحر احسان عالی رہونگا اور ان سب کو مطمئن و ساکت کر دونگا اور جملہ
بہر بھائیوں کو بھی بغرض عمل آگاہ کر دونگا۔

الجواب فی الدر المختار وصلوٰۃ اللیل واقوالہا ولو جعلہ اثلاثا فالاوسط افضل ولو انصافا
فالاخیر افضل۔ فی رد المحتار وروی الطبرانی مرفوعا لابد من صلوٰۃ بلیل ولو حلب شاۃ وما کان
بعد صلوٰۃ العشاء فہو من اللیل وہذا یفید ان ہذہ السنۃ تحصل بالتنفل بعد صلوٰۃ العشاء
قبل النوم اھ ص ۴۶۴ ج ۱۔ اوسط و اخیر کے افضل ہونے سے بھی اول شب میں جواز مفہوم ہوا اور طبرانی کی روایت میں
اسکی صاف تصریح ہے۔ شامی نے اسمیں بسط تقریر کی ہے۔ بہرحال یہ قول بے سند تو ہمیں اگر کسی کو فضل کی
ہمت نہ ہو تو محض ترک سے جائز ہی پر عمل کر لینا احسن ہے۔ النور ص ۱۵۵۔

ساٹھواں غریبہ در تحقیق تجلی ذاتی یا صفاتی حق بر عرش یا ہر مکان

سوال چند آدمیوں کے درمیان ایک معاملہ میں جھگڑا ہو رہا ہے۔ ایک فریق کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ کسی مقام پر
جلوہ فرما نہیں ہے وہ ہر جگہ موجود ہے اب رہا یہ کہ کیسا اور کس طرح ہے یہ ہمارے فہم و ادراک سے باہر ہے۔ دوسرا
فریق کہتا ہے کہ حق تعالیٰ عرش معلی پر ہے جیسا کہ جا بجا قرآن سے ثابت ہوتا ہے ایک جگہ فرمایا ہے کہ مرنے پر ہم روحوں
کو اپنے پاس بلا لیتے ہیں درست کی حالت میں بھی مگر ایک میعاد مقررہ تک سونے والوں کی روحوں کو واپس
کر دیا کرتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کہیں پر جلوہ فرما ہے معراج میں رسول پاک عرش معلی تک پہنچائے گئے
اور اسوقت قریب حق تعالیٰ کے پہنچے تو آواز آئی تھی کہ ٹھہرو اسوقت رب آپکا صلوٰۃ میں مشغول ہے۔ بہیر روایت
میں باتیں ابھی ہوئیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش معلی پر جلوہ فرما ہے جبرئیل علیہ السلام وحی لاتے
تھے اس سے بھی ثابت ہے کہ وہ عرش معلی پر جلوہ فرما ہے اور تمام عالم کا انتظام وہیں سے کیا کرتا ہے جنتیوں کو
پورا دیدار الٰہی ہوگا نہ کہ ادھر ادھر جنت کے ایک مقام پر کہا جائیگا کہ اوپر کو سر اٹھاؤ جب وہ اوپر سر اٹھائیں گے
اس سے بھی ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے یعنی عرش معلی پر۔ اب رہی یہ بات کہ خدا حاضر و ناظر ہے تو اسمیں کچھ

شک نہیں مگر حاضر و ناظر سے یہ مطلب ہے کہ وہ سب کچھ دیکھ رہا ہے اور سب سن رہا ہے جس طرح کوئی پاس کا بیٹھا ہوا آدمی
دیکھتا اور سنتا ہو بلکہ اللہ تعالیٰ دلوں کے بھید تک سے واقف ہے جواب صاف و واضح فرمائیے تاکہ بے علم کی بھی سمجھ میں آجائے

الجواب مسئلہ نازک ہے عقول متوسط اس کی تحقیق سے عاجز ہیں اسلئے اس میں بحث بھی جائز نہیں خصوص عوام
تو بالکل ہی کافی نہیں خصوص جبکہ علوم متداولہ میں تجربہ کا بھی اتفاق نہ ہوا ہو جواب تو اتنا ہی مصلحت تھا
مگر آپکے شوق و فہم کا تقاضا باعث ہوا کہ کچھ مختصر اور سلیس لکھ ہی دوں۔ دونوں فریق کے مقولے مبہم اور
محتاج تفسیر ہیں۔ فریق اول کی اگر یہ مراد ہو کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ مثل ہوا کے پھیلا ہوا ہے اور بھرا ہوا ہو تب تو
غلط ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکانی ہو دوسرے مکانیات سے صرف یہ امتیاز ہوگا کہ اوروں کا مکان
محدود ہے اور اللہ تعالیٰ کا مکان غیر محدود سو مکانی ہونا چونکہ احتیاج الی المکان کو مستلزم ہے اور احتیاج سے حق تعالیٰ
منزہ ہے اسلئے مکان سے بھی منزہ ہے بلکہ غور کیا جائے تو اس میں دوسرے مکانیات سے بھی زیادہ احتیاج ثابت ہوتی
کہ اور تو ایک ایک مکان کے محتاج ہیں گے اور وہ ہر مکان کا نعوذ باللہ۔ اگر یہ مطلب ہے کہ آپکی تجلی جیسی کہ آپکی ذات
منزہ کی شان کو زیبا ہے عرش کے ساتھ خاص نہیں جیسے عرش پر ہے اسی طرح غیر عرش پر ہے سو یہ مسئلہ کسی نقل
قطعی الدلالہ یا کسی دلیل عقلی کے خلاف نہیں بعض صوفیا اس طرف گئے ہیں اسلئے اسکے قائل ہونے کی گنجائش ہے
بعض آیات و احادیث کے ظاہری الفاظ بھی اسپر چسپاں ہیں مثلاً وھو معکم اینما کنتم اور ترمذی کی حدیث
ہے لو دلیتم بحبل الی الارض السفلی لھبط علی اللہ ومثلھما اور اگر ان میں تاویل کیجاوے تو تاویل دوسری
جانب بھی ہو سکتی ہے مثلاً عرش کا تجلی عام کے ساتھ کسی خاص تجلی سے بھی مشرف ہونا و نحوہ لیکن جو شخص اس کا
قائل ہو وہ قطعی نہ سمجھے دوسرا احتمال رکھنا بھی اسپر واجب ہے۔ اسی طرح فریق ثانی کی اگر یہ مراد ہو کہ عرش
حق تعالیٰ کیلئے مکان و حیز ہے تو مکانیت کا انتفاء ابھی معلوم ہو چکا ہے بلکہ یکطرفی کر کے مکانیت کو کہ سابق
سے بھی اس میں زیادہ نقص لازم آتا ہے کیونکہ وہاں تو مکان غیر محدود کا حکم کیا گیا تھا جو فی الجملہ عظمت کا مشعر
اور یہاں تو عرش سے بھی اس کا محاط ہونا لازم آتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ اس کی کچھ خصوصیت عرش سے ایسی ہے
جو ادراک و فہم سے عالی ہے تو ظاہر نصوص کے موافق ہے جیسے کہ سوال میں ایسی نصوص کی طرف اشارہ بھی ہے
اور یہ مسئلہ خلاصہ ہے اقوال منقولہ کا۔ باقی اسلم یہی ہے کہ اس میں گفتگو نہ کیجاوے اور حقیقت کو خدا تعالیٰ کے
سپرد کیا جاوے۔ فی التفسیر المظہری تحت قولہ ثم استوی الی السماء والصوفیۃ العلیۃ کما اثبتوا معیۃ
بلا کیف لہا الی قولہ کذلک اثبتوا تجلیا خاصا رحمانیا علی العرش وفیہ تحت قولہ تعالیٰ

مع الصابرين بل معية غير متكيفة يفضيها على العارفين ولا يدرك كنهه الخ وفيه بحث قوله تعالى يأتيهم الله في ظلل الايمان به والتفويض الى الله تعالى والتحاشي عن البحث فيه وهو مسلك السلف الخ ١١ رجب ١٣٣١ھ

اکسٹھواں[٦١] غریبہ در تحقیق حکم عمل تسخیر

سوال۔ جو عورت کو کوئی عمل پڑھ کر نکاح کی خواہش کرنا جائز ہے یا نہیں کوئی عمل قرآن سے پڑھ کر سیرینی عورت کو کھلانا واسطے نکاح کے جائز ہے یا نہیں۔

جواب۔ عمل باعتبار اثر کے دو قسم کے ہیں ایک قسم یہ کہ جس پر عمل کیا جائے وہ مسخر اور مغلوب الحس مغلوب العقل ہو جائے ایسا عمل امر مقصود کیلئے جائز نہیں جو شرعاً واجب ہو جیسے نکاح کرنا کسی معین مرد سے کہ شرعاً واجب نہیں اس کیلئے ایسا عمل جائز نہیں۔ دوسری قسم یہ کہ صرف معمول کو اس امر مقصود کی طرف توجہ بلا مغلوبیت ہو جائے پھر بصیرت کیساتھ اپنے لئے مصلحت تجویز کرلے ایسا عمل ایسے مقصود کیلئے جائز ہے اس حکم میں قرآن وغیر قرآن مشترک ہیں۔ ٣٠ شعبان ١٣٣١ھ

باسٹھواں[٦٢] غریبہ در حکم عمل مسمریزم

سوال[١]۔ علم مسمریزم کا واسطے محض نفع رسانی مخلوق خدا کی مثل بیمار وغیرہ کو اس کے ذریعے علاج کرنا یا خواص جیسے غیرہ کو دریافت کرنا یا کسی کی بری عادتوں کو چھوڑنا وغیرہ کیلئے جائز ہے یا نہیں۔

الجواب۔ جو خواص آپ نے مسمریزم میں لکھے ہیں بعض تو ان میں خلاف واقع ہیں جیسے خواص چیزوں کے دریافت کرنا اس کو مسمریزم سے کچھ تعلق نہیں اور کسی معمول کے ذریعے سے جو مخفیات میں سے کچھ معلوم ہو جاتا ہے وہ اس میں یہ دھوکا ہوا ہے سو وہ بالکل عامل یا کسی حاضر مجلس کے خیال کا تصرف ہوتا ہے جو معمول کے متخیلہ میں خواہ وہ خیال صحیح ہو یا غلط ہو چنانچہ جب چاہے امتحان کرلیا جائے کہ ایک واقعہ ایک عامل کے رو برو ایک خاص طور پر بیان کر دیا جائے اور وہی واقعہ دوسرے عامل کے روبرو دوسرے طور پر بیان کیا جائے پھر دونوں عامل جدا جدا مجلس میں مختلف معمولوں پر مختلف حاضرین کی مجلس میں کہ وہ معمول اور حاضرین سب

---

[١] یہ مضمون بائیسویں اور ستاسی ویں حکمت میں بھی دیکھ لیا جائے۔

خالی الذہن ہوں۔ اس عمل کو استعمال کریں تو یقیناً دونوں عامل جدا جدا جواب دیں گے اور ظاہر ہے کہ نقیضین کا اجتماع محال ہے لامحالہ ایک کا جواب خلاف واقع ہوگا پس ثابت ہوا کہ اس عمل کے ذریعہ سے واقعیات کا انکشاف نہیں ہوتا۔ البتہ بعض جو اس کے آثار مرتب ہو سکتے ہیں جیسے سلب مرض و رجوع یا حصول خیالات گو ان مصالح سے بڑھ کر اس میں دوسرے مفاسد ہیں گو وہ لازم عقلی نہیں مگر لازم عادی ہیں جن کا بیان زبانی ہو سکتا ہے اور تجربہ کار مشاہدہ کرتے ہیں اس لئے حسب ارشاد قل فیہما اثم کبیر و منافع للناس واثمہما اکبر من نفعہما اس کو منع کیا جاوے گا کہ وہ منشی قبح لغیرہ کی سبب ہوگی جیسے فقہاء نے کیمیا کو اسی بناء پر حرام کہا ہے اسی قسم کے کسی فن جلیل سب کا یہی حکم ہے اور وہ پانچ فن ہیں کیمیا لیمیا ہیمیا سیمیا ریمیا۔ ان سب کی شرح میرے رسالہ دروس میں ہے ان کا مجموعہ ہے کُلّہٗ سِرٌّ ۵ رمضان ۱۳۳۱ھ

۶۳ تریسٹھواں غریبہ در جبر و قدر

سوال۔ عرض یہ ہے کہ جبکہ کل مراد و ارادہ اللہ تعالیٰ سے ہیں پھر انسان کی عدم مجبوریت کی کیا وجہ۔

الجواب۔ جو افعال اختیاری کہلاتے ہیں ان کے صدور کے وقت اختیار یعنی ان شاء فعل و ان شاء لم یفعل کا وجود تو وجداناً و فطرۃً ایسا بدیہی بلکہ محسوس و مشاہد ہے کہ اگر کسی دلیل کی اعانت سے بھی کوئی اس کے عدم کو مدلل اور مرجح کرنا چاہے تو اس پر قادر نہیں اس لئے اس کا تو انکار ہو نہیں سکتا اور یہی اختیار علت قریبہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اس اختیار کی صفت بھی اور اس صفت کے فعل کے ساتھ تعلق بھی دونوں مخلوق ہیں حق تعالیٰ کے اس طریق سے کہ تخلیق حق کے بعد ان کا عدم وقوع قدرت عبد سے خارج ہے اور یہ تخلیق علت بعیدہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی پس جس شخص نے افعال مذکورہ کی صرف علت قریبہ پر نظر کی وہ قدری ہو گیا اور جس نے صرف علت بعیدہ پر نظر کی وہ جبری ہو گیا اور جس نے دونوں پر نظر کی وہ کہنے لگے کہ لا جبری محضاً ولا قدری محضاً ولکن الامر بین بین سنی ہو گیا۔ وھذا العلۃ کاف شاف انشاء اللہ تعالیٰ وھذا معنی ما قالوا ان العبد مختار فی الفعل مجبور فی الاختیار ولا یجوز الخوض فی المسئلۃ بالغور من ھذا التقریر عالیاً من العقول المتوسطۃ واللہ اعلم۔ ۶ ذیقعدہ ۱۳۳۱ھ

۶۴ چونسٹھواں غریبہ در دفع شبہ مردودیت از عدم استجابت دعا

سوال۔ بعض امراض مثل کثرت احتلام و کثرت جماع و دردِ سر قوی و دماغ بالکل مضمحل کردہ از آنجناب

چندبار دعا کنانید مگر افسوس کہ از شامتِ اعمال من اثرِ دعا ہویدا نگشتہ الحال کہ ہمیں حدیث بہ بیاض خود عبدالواحد سیوستانی کہ یکے از اجلۂ علماء این دیار بود دیدہ بسے مایوس گشتہ ام۔ الحدیث القدسی عن انس رضی اللہ تعالٰی عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یاتی علی الناس زمان یدعو فیہ المؤمن لعامۃ فیقول اللہ تعالٰی ادع لخاصۃ نفسک اجبک فاما العامۃ فانی علیہم ساخط رواہ ابونعیم انتہی آیا این حدیث صحیح است

الجواب از سیاق عبارت سائل مفہوم می شود کہ عدم استجابۃ دعا را درحق خود علامت سخط حق پنداشتہ اند وازہمیں جا مایوس شدہ پس اگر حدیث ثابت باشد کہ بر تحقیق سند موقوف ست (ولم ار تحقیقہ) آنست کہ در حدیث دلیلے نیست بر انحصار علت عدم استجابت در سخط حق نظیرش این ست کہ گفتہ شود فاما صلاتک ففاسدۃ لانک تکلمت فیہا بکلام الناس ظاہر ست کہ مفسدات صلوٰۃ دیگر امور ہم ہستند ہمیں ہمان در موانع استجابت نیز تعدد ست منجملہ آنہا سخط حق ست منجملہ آنہا خلاف حکمت بودن استجابت چنانچہ خود سرکار نبوی در بابِ دعائے خود کہ متعلق اتفاق است بود ارشاد فرمودند فمنعنیہا الخ و نیز جواب تنہا بر معنی حدیث تنبیہ می کنم چرا کہ احتمال بود کہ کسے از حدیث ممانعت دعا برائے عامہ فہمد پس ظاہر ست کہ مدلول لفظ محض عدم استجابت ست چنانکہ مقابلہ جملہ فاما العامۃ الخ بقول اجبک قرینہ ست بر آن اگر کسے این معنی را ذوقاً ادراک نماید پس بعد تسلیم جواب آنست کہ مراد دعائے خاص برفع عقوبات دنیویہ ست از ایشان یا قضائے حاجات دنیویۂ ایشان کہ از اسمیں اعمال مستحق ساخت باشد کہ این چنیں دعا تسبیب ست معاصی را یا بعنوان دیگر آن حاجات منشا معاصی است یا آن عقوبات ناشی است از ان معاصی کہ دعائے اصلاح دین ایشان کہ ہمیں مطلوب شرعی است بدلیل وجوب یا استحباب امر بالمعروف و نہی عن المنکر فقال من اشکل الخ ربیع الاول

٦٥ پینسٹھواں غریبہ در استدلال بر حرمت مصاہرت بآیت

سوال کیا حنفیہ کے پاس حرمت مصاہرت بالزنا کے مسئلہ میں کوئی حجت شافیہ کافی قرآن مجید سے بھی ہے۔

الجواب قال تعالٰی وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بہن فان لم تکونوا دخلتم بہن فلا جناح علیکم الآیۃ۔ آیت اس بات میں تو نص ہے کہ حرمت مصاہرت بنت المنکوحہ کی موقوف ہے منکوحہ سے دخول پر اور اس حرمت کیلئے صرف نکاح کافی نہیں۔ رہی یہ بات کہ صورت دخول میں جو یہ حرمت ہے کیا چیز ہے آیا نکاح محض یا نکاح بشرط دخول یا دخول محض یا دخول بشرط النکاح یا دونوں کا مجموعہ تو یہ سب

اختلافات میں کیونکہ تتبع احکام کو سب میں صلاحیت علت موثرہ ہونے کی معلوم ہوتی ہے چنانچہ بعض احکام میں صرف
نکاح کو بلا دخول موثر پایا جاتا ہے جیسے امہات نساء کی حرمت اور جیسے حلائل ابناء یا انساء آباء کی حرمت اور بعض احکام
میں صرف دخول کو بلا نکاح موثر پایا جاتا ہے جیسے موطوءہ بالشبہ کا عقر اور بعض احکام میں احدہما بشرط الآخر موثر دیکھا
جاتا ہے جیسے نکاح کو بعد خلوت صحیحہ کے وجوب مہر کامل اور بعض احکام میں مجموعہ موثر پایا جاتا ہے جیسے رجم کہ اس کیلئے
صرف نکاح موجب ہے نہ صرف دخول اور اس میں یہ احتمال غیر ناشی عن دلیل ہے کہ موثر نکاح ہو مگر بشرط دخول کیونکہ نکاح
مجردہ کا کوئی اثر اس عقوبت کی جنس میں کہیں پایا نہیں گیا بخلاف وجوب مہر کامل بعد النکاح والدخول کے کہ وہاں
یہ احتمال موجود ہے کیونکہ صرف نکاح بھی نصف مہر کے وجوب میں موثر پایا گیا ہے تو مہر میں اس احتمال کی دلیل موجود ہے
اور یہاں نہیں اور احتمال غیر ناشی عن دلیل غیر معتبر ہے لہذا رجم میں صرف نکاح بشرط دخول کو موثر نہ کہیں گے اور نہ صرف
دخول کے موثر ہونے کا بھی کوئی قرینہ نہیں، لہذا اس کو بھی موثر نہ کہیں گے پس مجموعہ ہی موثر ہوا اس سے ثابت ہو گیا
کہ علیت کی صلاحیت ان سب میں ہے نکاح میں بھی دخول میں بھی بالاشتراط بھی بلا اشتراط بھی مجموعہ میں بھی
اسلئے بنت منکوحہ کی حرمت کی علت میں سب مذکورہ احتمالات ہیں مگر چونکہ نص ہے احتمال اول تو باطل ہو گیا ہے اور
احتمال باقی رہا اور نص ہی ہو یہ بھی یقینی ہے کہ مجموعہ کے وجود کو بعد ترتب حرمت کا دخول ہی کو متصل ہوا ہے اور
اصل نسبت حکم کی جزو قریب کی طرف ہے جب تک کہ اسکے خلاف کوئی دلیل نہ ہو اور یہاں اسکے خلاف کوئی دلیل نہیں ہے
جیسا عنقریب واضح ہو گا لہذا حرمت کو دخول ہی پر مرتب کیا جاویگا پس احتمال اخیر بھی ساقط ہوا پس ترجیح اس کو
ہوئی کہ اصل علت حرمت کی دخول ہے خواہ بشرط نکاح یا بلا شرط نکاح اور اصل علت کی موثریت میں عدم اشتراط ہے
الا ان یدل علیہ دلیل اور یہاں کوئی دلیل نہیں کیونکہ اس اشتراط کی دلیل بھی وہی ہو سکتی تھی جو صرف دخول
کی طرف حکم حرمت کے منسوب ہونے کی دلیل ہو سکتی تھی سو اس کے متعلق اوپر اس قول میں تحقیق کا وعدہ کیا گیا ہے
کہ عنقریب واضح ہو گا پس ایک ہی احتمال متعین ہو گیا کہ ربائب کی حرمت مصاہرت کی علت صرف دخول ہے
اور جب دخول کا علت موثرہ ہونا مورد نص میں ثابت ہو گیا تو غیر ربائب میں یعنی بنات الموطوءہ میں بھی قیاس سے
حکم متعدی ہو گیا اور چونکہ موطوءہ کے تمام اصول و فروع میں اسی طرح تمام اصول و فروع کو موطوءہ اسی پر کوئی فاصل
قائل نہیں اسلئے بنات الموطوءہ میں حرمت مصاہرہ کا حکم کر کے سب میں حکم کر دیا جاویگا مگر چونکہ اس دلیل کے بعض
مقدمات ظنیہ ہیں اسلئے اس حکم کو ظنی کہا جاویگا۔ اب صرف وہ مذکورہ قول کا واضح ہونا رہ گیا تھا باقی رہا سو مراد
اس سے وہ روایات ہیں جن سے متبادر ہوتا ہے تمسک کیلئے کہ صرف حلی سے حرمت مصاہرہ نہیں ہوتی اگرچہ سکے ظاہر

فیہ غور! تو اس سے یہ بھی ثابت ہو جاتا کہ دخول میں علت ہر شی کی صلاحیت نہیں اسی طرح یہ بھی ثابت ہو جاتا کہ دخولاً
کیا ہے کہ کچھ شرط ہو لیکن وہ روایات متکلم فیہ ہیں جیسا اعلاء السنن میں اسکی تحقیق کیگئی ہے اسلئے ان کی دلالت ضعیف
پر حجت نہیں اور یہ حدیث مسئلہ کی من حیث المعقول ہے اور اسکی تائید منقول سے بھی ہو جیسا اعلاء السنن میں مذکور ہے

۱۸ ربیع الاول ۱۳۴۶ھ

۶۶ چھیاسٹھواں سوال غریب در حکم رطوبت فرج،

سوال۔ اگر عورت کو رحم سے سفید رطوبت ہمیشہ جاری رہتی ہو کیا وہ پاک ہے یا ناپاک اور نماز بحالت اخراج جائز ہے یا نہ بحالت اخراج وضو ساقط تو نہیں ہو جاتی۔

الجواب۔ یہاں تین موقع ہیں اور ہر جگہ کی رطوبت کا حکم جدا۔ ایک موقع فرج خارج کا ہے اسکی رطوبت درحقیقت پسینہ ہے اور وہ طاہر ہے اور ایک موقع فرج داخل کا باطن یعنی اس سے آگے ہے یعنی رحم اس کی رطوبت مذی یا مثل مذی ہے اور وہ نجس ہے اور ایک موقع خود فرج داخل اس کی رطوبت میں تردد ہے کہ وہ پسینہ ہے یا مذی اسلئے اسکی نجاست میں اختلاف ہے اور احتیاطاً اسکے نجس کہنے میں ہے وان کان الاقوی دلیلا ھو الطہارۃ لان ھذا المحل لیس بمعدن للنجاسۃ ولا الرطوبۃ ھذہ من الرحم وانما ھی ابخرۃ محتبسۃ صارت ماء بالاحتقان فھی کالعرق ومن ثم ابیح الوطی فی ھذا المحل دون الآخر لکونہ موضع الاذی کحالۃ الحیض۔ پس رطوبت مذکورہ سوال قسم دوم ہے اسلئے نجس ہے البتہ اگر محقق ہو جاوے کہ قسم اول یا قسم سوم ہے تو طاہر ہے یا قسم سوم ہے تو احتیاطاً نجس ہے اور جو نجس ہو ناقض وضو ہے البتہ اگر ہر وقت جاری ہے اس کا حکم معذور کا سا ہے فی الدر المختار ای برطوبۃ الفرج ...... فیکون مفرعا علی قولھما بنجاستھا اما عندہ فھی طاہرۃ کسائر رطوبات البدن جوھرۃ وفی رد المحتار قولہ برطوبۃ الفرج الخارج فطاہرۃ اتفاقا اھ وفی منہاج الامام النووی رطوبۃ الفرج لیست بنجسۃ فی الاصح قال ابن حجر فی شرحہ وھو ماء ابیض متردد بین المذی والعرق یخرج من باطن الفرج الذی لا یجب غسلہ بخلاف ما یخرج مما یجب غسلہ فانہ طاہر قطعا ومن وراء باطن الفرج فانہ نجس قطعا ککل خارج من الباطن کالماء الخارج مع الولد او قبیلہ اھ ج۱ ص۱۲۰ وما قالوا من طہارۃ رطوبۃ الولد الخارج من الرحم فالمراد ما علی بدنہ وھو کالدم الذی علی الصحیح ان الدم السائل نجس فکذا رطوبۃ الرحم نجسۃ ورطوبۃ الولد طاہرۃ فافھم۔ ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۴۶ھ

سترھواں غریب در تحقیق نکاح سنیہ با شیعی تبرائی

سوال- کیا فرماتے ہیں ...... اس مسئلہ میں کہ رافضی جو کہ سب صحابہ پر تبرا کرتے ہیں اور اہل اسلام سے مذہبی تعصب رکھتے ہیں مسلمان لڑکی لڑکا ان سے تعلقات نکاح وغیرہ کر رکھ سکتے ہیں یا نہیں۔ قوم بوہرہ جو گجرات اور اس کے اطراف میں کثرت سے پائی جاتی ہے ایک متعصب رافضی قوم ہے ان کا قاعدہ ہے کہ اہل سنت جماعت کی لڑکی اس کے والدین کو لالچ زر دیکر اپنے نکاح میں لاتے ہیں ایسی حالت میں اگر کوئی سنت جماعت لالچ زر میں جان کر لڑکی دیوے اور وہ رافضی اپنے آپ کو مصلحت جان کر اسلام لانا ظاہر کرے لیکن تمام لوگ اس بات کو جانتے ہیں کہ اس کا اسلام لانا نکاح کی غرض سے ہے تو ایسی حالت میں اس کے اسلام کا اعتبار کیا جاویگا یا نہیں اور اس کا نکاح درست ہوا یا نہیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب- فی الدر المختار وتعتبر الکفاءۃ فی العرب والعجم دیانۃ ای تقوی فلیس فاسق کفو الصالحۃ بنت صالح معلنا کان او لا علی الظاہر نہر وفیہ وللولی انکاح الصغیر والصغیرۃ ولزم النکاح ولو بغبن فاحش او بغیر کفو ان کان الولی ابا او جدا لم یعرف منہما سوء الاختیار مجانۃ وفسقا وان عرف لا وان کان المزوج غیرہما لا یصح النکاح من غیر کفو او بغبن فاحش اصلا وفیہ ولا یکون للولی اذا کان عصبۃ الاعتراض فی غیر الکفو ما لم تلد منہ ویفتی فی غیر الکفو بعدم جوازہ اصلا وہو المختار للفتوی لفساد الزمان وفی رد المحتار وہذا اذا کان لہا ولی لم یرض بہ قبل العقد فلا یفید الرضا بعدہ بحر واما اذا لم یکن لہا ولی فہو صحیح نافذ مطلقا اتفاقا کما یأتی۔ بنا بر روایات مذکورہ و دیگر قواعد معروفہ مسئلہ جواب میں تفصیل ہے کہ اگر وہ رافضی عقائد کفر کے رکھتا ہے جیسے قرآن مجید میں کمی بیشی کا قائل ہونا یا حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگانا یا حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خدا ماننا یا یہ اعتقاد رکھنا کہ جبرئیل علیہ السلام غلطی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی لے آئے تب تو وہ کافر ہے اور اس کا نکاح سنیہ سے صحیح نہیں اور محض تبرائی کے حکم میں اختلاف ہے علامہ شامی نے عدم کفر کو ترجیح دی ہے (ص ۴۵۳) مگر اس کے بدعتی ہونے میں کچھ شک نہیں تو اس صورت میں گو وہ کافر نہ ہوگا مگر بوجہ فسق اعتقادی کے سنیہ کا کفو نہ ہوگا اور غیر کفو سے نکاح کرنے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر لڑکی نابالغ ہو اور نکاح کیا ہو باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے تب تو نکاح صحیح ہی نہ ہوگا اور اگر باپ دادا نے کیا ہو اور واقعات سے معلوم ہو کہ طمع زر سے کیا ہو اور لڑکی کی مصلحت

نہیں لڑکی جیسا سوال اول میں مذکور ہے تب بھی نکاح صحیح نہ ہوگا اور اگر منکوحہ بالغ ہو تو اگر اس نے خود اپنا نکاح کر لیا
اور ولی عصبہ راضی نہ تھا تب بھی نکاح صحیح نہیں ہوا اسی طرح اگر ایسے ولی نے کر دیا اور وہ منکوحہ راضی نہیں یعنی
زبان سے انکار کر دیا تب بھی نکاح صحیح نہیں ہوا یہ صورتیں تو عدم جواز نکاح کی ہیں۔ اور اگر لڑکی نابالغ ہو اور
نکاح کیا ہو باپ یا دادا نے اور لڑکی کی مصلحت سمجھکر کیا ہو کسی طمع وغیرہ کے سبب نہیں کیا یا لڑکی بالغ ہے
اور نکاح خود کیا ہو اور ولی عصبہ کی رضا سے کیا ہو یا اس کا کوئی ولی عصبہ ہو ہی نہیں یا لڑکی بالغ ہو اور
ولی نے اسکی اجازت سے کر دیا تو ان صورتوں میں ان علماء کے نزدیک نکاح صحیح ہو جاویگا جو تبرائی کو کافر نہیں کہتے
اور بسبب تفصیل اس وقت جبکہ نکاح کیا تھا اسکا رفض معلوم ہوا اور اگر اس وقت اپنے کو سنی ظاہر کیا اور بعد نکاح
کے رفض ثابت ہوا تو جس صورت میں وہ کافر ہو ارتداد کے سبب نکاح ٹوٹ جاویگا اور جس صورت میں محض
بدعتی ہو تو اگر منکوحہ بالغہ ہو اور وہ اور اس کا ولی عصبہ دونوں راضی ہیں تو نکاح کے فسخ کا حق حاصل ہوگا اور
اگر منکوحہ سے اجازت نہیں لیگئی تو نکاح نہ ہوگا اور اگر ولی سے اجازت نہیں لیگئی تو ولی کو حق فسخ ہے جسکی ایک شرط
قضاء قاضی مسلم ہے۔ اور اگر منکوحہ صغیرہ ہو تو بعد بالغ ہونے کے اگر راضی ہو تب نکاح صحیح رہیگا اور اگر راضی
نہ ہوئی تو اسکو حق فسخ حاصل ہوگا جسکی شرط اوپر مذکور ہوئی کما فی رد المختار فلو نکحت رجلا ولم تعلم
حاله فاذا هو عبد لا خيار لها بل للاولياء ولو زوجوها برضاها ولم يعلموا بعدم الكفاءة
ثم علموا لا خيار لاحد الا اذا شرطوا الكفاءة او اخبرهم بها وقت العقد فزوجوها على
ذلك ثم ظهر انه غير كفو كان لهم الخيار وفي رد المحتار قوله لا خيار لاحد هذا في الكبيرة
كما هو فرض المسئلة بدليل قوله نكحت رجلا فقوله برضاها فلا يخالف ما قدمناه قبيل الباب
عن النوازل لو زوج بنته الصغيرة ممن ينكر انه يشرب المسكر فاذا هو مدمن له وقالت
بعد ما كبرت لا ارضى بالنكاح ان لم يكن يعرفه الاب بشربه وكان غلبة اهل بيته صالحين
فالنكاح باطل لانه انما زوج على ظن انه كفوء ثم بعد اسطر لكن كان الظاهر ان يقال
لا يصح العقد اصلا كما في الاب الماجن والسكران مع ان المصرح به ان لها ابطاله بعد البلوغ الخ

فرع صحت فليتأمل۔ ۲۰ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

سوال غریبہ در تلاوت سورہ واقعہ بہ نیت عدم اصابہ فاقہ

سوال۔ دو رکعت نماز سورہ واقعہ سے پڑھتا ہوں اس میں یہ نیت کہ اللہ تعالیٰ اسکے ذریعہ مجھکو

دیکھ کر جو رائے قائم ہوئی وہ بھی مخفی ہو گئی مفصل دیکھئے سو اب شمہ رائے عرض کرتا ہوں۔

نمبر ۱۔ صاحبِ رسالہ کی نیت بالکل بخیر ہے یعنی سہولتِ تعلم و استفادہ عام جیسا کہ خطبۂ رسالہ میں مذکور ہے۔

نمبر ۲۔ مگر اسکے ساتھ ہی دو امر اور بھی قابلِ نظر ہیں ایک یہ کہ آیا یہ غرض اس رسالہ سے حاصل ہو گئی یا نہیں دوسرے یہ کہ آیا یہ استفادہ خاص قابلِ مقصودیت ہے یا نہیں۔

نمبر ۳۔ سو امرِ اول کا فیصلہ تو خود مضامین کے غموض ہی سے ہو سکتا ہے جس کے سبب سے اصل متن ہی بجائے خود مشکل ہو گئی اور حل ہونا دشوار بھی ہو جب یہ ہے تو عوام تو درکنار خواص اہلِ علم بھی اس سے مستفید نہیں ہو سکتے بجز ان کے جنکو اس فن میں تبحرِ تام اور اسکے ساتھ جمیع معقولات و منقولات میں وسعت و عمقِ نظر بھی حاصل ہو۔

نمبر ۴۔ رہا امرِ ثانی تو اسکی حقیقت یہ ہے کہ یہ مسائل علومِ مکاشفہ کہلاتے ہیں جن کے یہ ضروری احکام ہیں

اول۔ ان کو مقصودِ حقیقی میں کہ قرب و نجات ہے اصلاً دخل نہیں۔

دوم خود ان علوم پر کوئی دلیل شرعی نہیں جو قواعد سے حجت ہو۔ انکا علومِ شرعیہ سے مصادم نہ ہونا ہی کافی ہے۔

سوم۔ اسی وجہ سے ان کا جازم معتقد رکھنا شرعاً جائز نہیں۔

چہارم اکثر اہلِ ذوق نے جو ان علوم کو اپنی عبارات میں تعبیر کیا ہے وہ عبارات اُن پر دلالت کرنیکے لئے کافی نہیں اکثر تو مدلول کے ذوقی ہونیکے سبب کہیں تنگیٔ عبارت کے سبب کہیں اختلافِ اصطلاح کے سبب خفیہا من الاحباب لغلبۃ الحال وغیرہا۔

پنجم۔ اسی وجہ سے اہلِ قال و غیر اہلِ کمال ان کے سمجھنے میں بکثرت غلطی کرتے ہیں۔

ششم ان ہی اہلِ قال و غیر اہلِ کمال میں سے بعضے ایسے لوگ ہیں جو نقلِ عبارات سے آگے مقصود سے مس بھی نہیں سمجھتے حتیٰ کہ اگر ان کو کسی خاص مسئلہ کی تقریر کرائی جاوے تو بجز الفاظ کے الٹ پھیر کے ظاہری تعبیر پر قادر نہ نکلیں گے۔ ان مضامین سے اپنی تقریرات یا تحریرات کو آراستہ کر کے ساتھ ہی ناظرین کو ضلالت میں مبتلا کرتے ہیں

ہفتم تو ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ ان مضامین سے متعلق کیا ان کی اشاعت سے مفسدت کا اندیشہ ہے اسی لئے حضرت شیخ اکبرؒ نے ارشاد فرمایا ہے یحرم النظر فی کتبنا۔ مولانا رومیؒ مختلف مقامات پر اسی حکایت کہیں شکایت فرماتے ہیں مثلاً ؎

لقمہ و نکتہ است کامل را حلال	تو نہ کامل مخور مے باش لال
نکتہ ہا چوں تیغ پولاد است تیز	چوں نداری تو سپر واپس گریز

پیش ایں الماس بے اسپر میا | کز بریدن تیغ را نبود حیا
ظالم آں قومے کہ چشماں دوختند | از سخنہا عالمے را سوختند
معنی اندر شعر جز با خبط نیست | چوں فلاسنگ است آں را ضبط نیست
انت کالریح ونحن کالغبار | یختفی الریح وغبراہ جہار
اے بروں از وہم و قال و قیل من | خاک بر فرق من و تمثیل من
حرف درویشاں بدزدد مرد دوں | تا بپیش جاہلاں خواند فسوں
زانکہ صیاد آورد بانگ صفیر | تا کہ گیرد مرغ را آں مرغ گیر
ہر چہ می گوید موافق چوں نبود | چوں تکلف نیک نالایق نمود

ونحوہا من الابیات۔

تنبیہ ۵ اس میں بعض اشعار میں متبعہ کے امر چہارم کی مثلاً **الف**۔ رسالہ ہذا کی فصل اوّل میں وجود کو مطلق غیر متعین کہا ہے اور تعین و تجلی کی بھی نفی کی ہے اس میں اگر اعتبار خاص لیا جائے تو محال ہے وجود حقیقی کو تشخص و تعین لازم ہے اور لازم کا انتفا مستلزم ہے انتفاء ملزوم کو وھو ھھنا محال۔ اور اس اعتبار خاص کا رسالہ میں کہیں ذکر نہیں۔ **ب**۔ اسکے بعد تعریف میں ایک مرتبہ اجمال کا نقل کیا ہے اور اس کی تفسیر کی ہے علم غیر متمائز المعلومات کیساتھ اسمیں بھی مثل الف کے کلام ہے۔

ج۔ فصل دوم میں مراتب الٰہیہ میں تقدم و تاخر کا حکم کیا گیا ہے جس سے متبادر اوہام عامہ کیطرف تقدم تاخر زمانی ہے جسمیں متقدم کیساتھ متاخر معدوم ہوتا ہے وھو ھھنا محال اور رسالہ میں اس تقدم و تاخر کی حقیقت کہیں مذکور نہیں نہ اس کا ذکر ہے کہ یہ تقدم و تاخر اعتباری ہے یا حقیقی۔

د فصل چہارم میں روح انسانی کو عالم جبروت سے اور روح حیوانی کو عالم ملکوت سے کہا گیا ہے حالانکہ روح انسانی عالم ملکوت سے ہے اور روح حیوانی عالم ناسوت سے اور جبروت کوئی عالم ہی نہیں کیونکہ وہ مراتب الٰہیہ سے ہے اور عالم ہے ما سوی اللہ یعنی مراتب کونیہ کا اور جس تاویل یا اصطلاح پر یہ حکم مبنی ہے وہ کہیں مذکور نہیں۔

ہ فصل پنجم میں جبروت و ملکوت و ناسوت سے وجود خارجی کو سلب کیا ہے جبتک اسکی کافی تقریر نہ کیجاوے اس میں ایہام ہے الحاد و ابطال شرائع کی اور تقریر رسالہ میں مذکور نہیں۔

و فصل ششم میں عروج سوم اضطراری میں جنت و نار کی مدت کو بقدر حیات زمین و آسمان کے کہا ہے اور یہ

اجماعاً باطل ہے اور آیت ما دامت السموات والارض کی یہ تفسیر نہیں اور عروج چہارم و پنجم و ہفتم
کی جو حقیقت بیان کی ہے وہ بالکل موہم ہے واجب و ممکن کے اتحاد و حلول کی وہ بھی باطل۔

ز۔ اس فصل میں قسم سیوم عروج ایزدی میں معراج کی جو حقیقت بیان کی ہے اجماعاً باطل ہے الا ان یاول بتاویل بعید

ح۔ فصل نہم میں یہ صحیح نہیں کہ آزاد سے بری کہلانے کے مستحق جاہل ہیں اور رسالہ میں اس پر دلیل نہ ہونا بھی مفید نہیں

ط۔ فصل یازدہم میں نوع اول عالم لطف کے باب میں لکھا گیا ہے از راہ اضطراب از شعلۂ برق تجلی سوختند جنکی
اکثر تصحیح نہ کیجاوے اس سے ادنی الکثرین عالم کا واصل و فانی فی التجلی ہونا مفہوم ہوتا ہے۔

ی۔ فصل دوازدہم میں وحدت و کثرت کی بحث اس قدر مجمل بلکہ مبہم ہے جس سے ناظر کا ایمان خطرہ میں ہو سکتا ہے
بعض ذات بحت کو لا بشرط شئی کہا گیا ہے جس سے بدون تنبیہ اصطلاح واجب و ممکن میں علاقہ کلیت و جزئیت
کا اور وجود خارجی میں دونوں میں عدم تباین مفہوم ہوتا ہے تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیرا۔ اسی طرح فصل
سیزدہم کا مضمون بھی اسی کے متقارب ہے اس میں بھی وہی غرض ہے اسی طرح بہت مقامات میں بالکل ہی
غلط ہیں۔ یہ نمونہ کے طور پر چند اشکال عرض کر دی گئی ہیں۔ ان کی تفصیل کی جو توجیہات ہیں ان کے جاننے
والے سمجھنے والے اہل علم میں بھی گنتی کے ہیں تب عوام چہ رسد اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اسکی اشاعت
درحقیقت مصداق اثمہما اکبر من نفعہما ہے یا نہیں۔ اسی تقریر سے خط میں اس فرمانے کا جواب بھی
ہو گیا کہ سب سے پہلے اصلاح تو مجھ اپنی ذاتی خیالات عقائد کی مقصود ہے جو رسالہ کے پڑھنے سے معلوم ہو سکتے ہیں
حاصل جواب کا یہ ہے کہ عنوانات مضامین کے دو وجوہ ہیں جب تک کسی وجہ کی تعیین نہ کیجاوے عقائد کی
تعیین نہیں ہو سکتی اسلئے اسکی نسبت کچھ عرض نہیں کیا جا سکتا۔ یہ سب کلام تھا علوم مکاشفہ کی نسبت
جس سے واضح ہو گیا کہ یہ شعبہ تصوف کا قابل وعظ نہیں ہے البتہ تصوف کا دوسرا شعبہ جو علوم معاملہ سے متعلق ہے
وہ وہ علوم ہیں جنکی اشاعت حضرات انبیاء علیہم السلام اور ان کے کامل متبعین ورثۃ عظام یعنی علماء و اکملین
صوفیہ محققین فرماتے رہے اور غایت اسکی نجات و قرب حق ہے اس شعبہ کی جس قدر خدمت ہو سکے جیسا کہ نافع ہے
معلم کیلئے بھی اب اس مضمون کو ختم کرتا ہوں۔ اور چونکہ حاصل اس مضمون کا علوم مکاشفہ کے اشتغال سے خروج
واحتراز اور علوم معاملہ کے اشتغال میں دخول و توجہ ہے اس حاصل کی مناسبت سے عبارت خاتمۃ الاصل ہے اگر
جسکے متعلق یہ لکھا گیا ہے اسکا نام دخول بخروج بر نزول و عروج رکھا گیا۔ واللہ الھادی الی سواء السبیل۔

ازالۂ اشکال۔ تقریر مذکور پر یہ سوال محتمل ہے کہ اگر علوم مکاشفہ قابل اشاعت نہیں تو اکابر نے اسمیں کیوں کلام

کی ضرورت نہیں ہوئی۔ زرا تامل سے سمجھ گئے۔ بس فرمایا کہ اب مجھے اتنی محبت آپ سے۔ فرمایا تم مومن بھی ہو الحاصل جملہ منفیہ میں حب طبعی کی نفی ہے۔ اور جملہ مثبتہ میں حب عقلی کا اثبات۔ فاندفع الاشکال۔

اکہترواں غریبہ در زیادت رکعات تہجد بر دوازدہ

سوال: شب کو وتر سے پیشتر چار رکعت بہ نیت تہجد کے نام سے پڑھ لیتا ہوں۔ اور آٹھ رکعت آخر شب میں بہ اس غرض سے کہ ایک بزرگ کے فرمانے سے شبہ ہو گیا تھا کہ جب چار رکعت اول شب میں بہ نیت تہجد ادا کر لی تو پھر آخر شب میں تہجد ساقط ہو گئے۔ اب اس وقت جو کچھ پڑھے جائیں گے وہ نفل ہوں گے تہجد نہیں ہوں گے۔ کیا یہ خیال صحیح ہے۔

جواب: نہیں۔ ذیل کی روایت سے فعلاً بارہ رکعت سے زیادہ مگر محدود اور قولاً غیر محدود رکعات تہجد کی ثابت ہیں یعنی رکعات تہجد کی کوئی ایسی حد نہیں جس کے بعد کی نماز کو تہجد نہ کہا جاوے۔ قال الحافظ العلامۃ شیخ الاسلام مفتی الانام فی التلخیص الحبیر فی حواشی المنذری (وھو الحافظ زکی الدین عبد العظیم المنذری استاذ الشیخ تقی الدین ابن دقیق العید) قیل اکثر ما روی فی صلوٰۃ اللیل سبع عشرۃ وھو عدد رکعات الیوم واللیلۃ وروی ابن حبان (ای فی صحیحہ) وابن المنذر والحاکم (ای فی مستدرکہ) من طریق عراک عن ابی ھریرۃ مرفوعاً اوتروا بخمس او بسبع او بتسع او باحدی عشرۃ او باکثر من ذلک اھ النور ص ۲۳۹

بہترواں غریبہ در حل اشکال متعلق حدیث بنی علی خمس

سوال: ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ دیندار وہ شخص ہے کہ تمام امور شرعیہ میں شریعت کا پابند ہو عبادات، معاملات، اخلاق، عادات وغیرہ الخ۔ اگر کوئی شخص محض فرائض خمسہ جو کہ ارکان اسلام قرار دئے گئے ہیں بنی الاسلام علی خمس اس پر دال ہے اکتفا کرے اور دیگر امور شرعیہ کی پابندی نہ کرے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہ دیندار ہے اور نہ سو ... وہ آخرت میں بچ سکتا ہے کیونکہ قانون سرکاری میں احکام کے ساتھ عمل کرنے والا اور بقیہ میں انکار یا تساہل کرنے والا مواخذہ ہوتا ہے کما لا یخفی۔ مگر حدیث میں ان ارکان کے موافق عمل درآمد کرنے والے کی بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم روحی وجسمی فداہ نے افلح وابیہ

فرمایا ہے فلاح کے لفظ میں نجات کامل مفہوم ہوتی ہے قد افلح المؤمنون الذین ھم فی صلوتھم وغیرہ کے اطلاق سے اسکی تائید بھی ایک درجہ میں ہوتی ہے۔ علاوہ بریں اگر نجات ناقص فلاح ناقص مراد ہو تو اس اشکال میں کمی ہوگی مگر ایک دوسرا واقع ہوتا ہے وہ یہ کہ وفد عبد القیس کا غالباً یہ واقعہ ہے انھوں نے ھل علی غیرھن سے سوال فرمایا تھا اسکے جواب میں جناب نے فرمایا کہ لا الا ان تطوع اس سے معلوم ہوا کہ نجات کامل محض ارکان خمسہ کی ادا سے ہوگی اگر نہ ہوتی تو آپ اور احکام کی پابندی کا حکم فرماتے اگر خلاف مزاج نہ ہو تو کچھ تحریر فرمایا جاوے۔

جواب۔ فلاح سے مراد فلاح کامل ہی ہے حدیث اول کا مطلب یہ ہے کہ ان احکام کی التزام کی یہ خاصیت ہے فلاح کامل ہو باقی ہر شے کی خاصیت کے ترتب کیلئے کچھ شرائط اور موانع ہوا کرتے ہیں یہاں بھی ہیں ومنھا الاعتدال والاخلال لاحکام اخر اور حدیث ثانی کا مطلب یہ ہے کہ ھل علی غیرھا من جنس ھذہ الاحکام قرینہ اس کا یہ ہے کہ جواب میں ارشاد ہوا لا الا ان تطوع دوسرے احکام سے نہ سوال میں تعرض ہے نہ جواب میں نفی اور کیسے ہو سکتا ہے ورنہ دوسرے نصوص کا ابطال لازم آوے گا وھل یلتزمہ احد۔

تتمہ سوال غریب و جواب از مسح ارجل

سوال۔ ایک مجتہد شیعہ میرے شناسا ہیں ایک دن وہ ایک آبشار کے کنارے پاؤں کھولے ہوئے تھے تاکہ وضو کریں میرا ان سے ذرا مذاق بھی ہے۔ میں نے مذاقیہ کہا کہ کیوں تمام دنیا سوا آپکے وضو کرتے ہو۔ سید صاحب موصوف اس نے فوراً کھڑے ہو کر کہا کہ اس مسئلہ کو تم لوگوں نے نہیں سمجھا لو سنو فاغسلوا وجوھکم الآیۃ پڑھ کر کہا کہ چار فرض ہیں دو کا دھونا فرض اور دو کا مسح کرنا فرض ہے اسکی تشریح تیمم کے مسئلہ نے کر دی جن کا دھونا فرض تھا وہ تیمم میں رہ گئے اور جن کا مسح فرض تھا وہ معاف کر گئے اگر پاؤں کا دھونا فرض ہوتا تو تیمم میں معاف نہ ہوتے چونکہ سر کا مسح معاف ہے معلوم ہوا کہ پاؤں کا بھی مسح تھا جو سر کی طرح معاف ہو گیا آپکی خلاصہ آپکی اس گفتگو کا مجھ سے کچھ جواب نہ بن پڑا مذاق میں ٹلانا پڑا لیکن اسوقت سے ایک کھٹک سی دل میں ہے

جواب۔ یہ تو محض ایک نکتہ تھا جو خود موقوف ہے پاؤں کے ممسوح ہونیکے ثبوت پر پھر اسکے ثبوت کو اس نکتہ پر مبنی کرنا دور صریح ہے کیا اس استلزام کی کوئی دلیل ہے کہ ساقط ہونا مستلزم ہے ممسوحیت کو تعجب ہے ایسے صریح تحکم سے آپ متاثر ہو گئے۔

چوہتر واں غریبہ در حل عبارت قشیریہ متعلق الانس

سوال۔ رسالہ قشیریہ صفحہ ۴۰ میں ان ادنی محل الانس انہ لو طرح فی لظی النار لم یکدر علیہ انسہ
اسمیں لظی سے کیا مراد ہے نار دنیا یا طبقہ جہنم امید ہے کہ حضور کے جواب باصواب سے ضرور مشرف فرماویں گے۔

جواب ظاہراً تو طبقہ جہنم ہی مراد معلوم ہوتا ہے اور یہ یا تو مبالغہ ہے کما فی قولہ تعالیٰ وان کان
مکرھم لتزول منہ الجبال اور یا مقید ہو بقاء انس کے ساتھ یعنی اگر اس وقت انس باقی رہے تو نار
لظی اس کو مکدر نہیں کر سکتی انس کی یہی خاصیت ہے جیسا بعض شراح حدیث نے حدیث لا یدخل
الجنۃ من کان فی قلبہ مثقال حبۃ من خردل من کبر میں کہا ہے کہ یہ عدم دخول مقید ہے بقاء الکبر
اور یا کہا جاوے کہ محل انس قلب ہے تعذیب بدن سے تعذیب قلب لازم نہیں جیسے عشق کے مارنے سے چوٹ
لگتی ہے مگر دل برا نہیں ہوتا۔

پچھتر واں غریبہ در شرائط نافعیت تحقیق مصالح احکام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ احقر عرض کرتا ہے کہ اسمیں تو کوئی شک نہیں کہ اصل مدار ثبوت احکام شرعیہ فرعیہ
کا نصوص شرعیہ ہیں جنکے بعد ان کے امتثال اور قبول کرنے میں ان میں کسی مصلحت و حکمت کے معلوم ہونیکا
انتظار کرنا بالیقین حضرت حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ بغاوت ہے جس طرح دنیوی سلطنتوں کے قوانین کی وجوہ
واسباب اگر کسی کو معلوم نہ ہوں اور وہ اس علم نہ ہونیکے سبب ان قوانین کو نہ مانے اور یہ عذر کرے کہ
بدون وجہ معلوم کئے ہوئے میں اسکو نہیں مان سکتا تو کیا اسکے باغی ہونے میں کوئی عاقل شبہ کر سکتا ہے
تو کیا احکام شرعیہ کا مالک ان سلاطین دنیا سے بھی کم ہو یہ اسمیں کوئی شک نہ رہا کہ اصل
ثبوت احکام شرعیہ فرعیہ کا نصوص شرعیہ ہیں لیکن اسی طرح اسمیں بھی شبہ نہیں کہ باوجود اسکے پھر بھی
ان احکام میں بہت سے مصالح اور اسرار بھی ہیں اور گو مدار ثبوت احکام کا انپر نہ ہو جیسا اوپر مذکور ہوا لیکن
ان میں یہ خاصیت ضرور ہے کہ بعض طبائع کے لئے انکا معلوم ہو جانا احکام شرعیہ میں مزید اطمینان پیدا ہونے
کیلئے ایک درجہ میں معین ضرور ہے گو اہل الیقین راسخ کو اسکی ضرورت نہیں لیکن بعض ضعفاء کیلئے تسلی بخش ہوتے

گنجائش بھی ہو اور اسوقت ایسی طبائع کی کثرت ہو اسی راز کے سبب بہت سے اکابر علماء مثل امام غزالی و خطابی
و ابن عبد السلام وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ کے کلام میں اس قسم کے لطائف و معانی مذکور بھی پائے جاتے ہیں چونکہ
ہمارے زمانہ میں تعلیم جدید کے اثر سے جو آزادی طبائع میں آگئی ہو اس سے بہت سے لوگوں میں ان مصالح کی
تحقیق کا شوق اور مذاق پیدا ہو گیا ہے اور گو اسکا اصل علاج تو یہی تھا کہ ان کو اس سے روکا جاوے (چنانچہ
بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہی لیکن تجربہ سے ایسے ! مثل طالبین صادقین کے عام لوگوں کو
اس سے روکنے کے مشورہ دینے میں کامیابی متوقع نہیں تھی اسلئے تسہیلاً للطالب و تیسیراً علی العامہ بعض اہل علم
بھی جستہ جستہ ایسی تحریر و تقریر کرنے لگے ہیں اور اگر ان تقریرات و تحریرات میں حدود شرعیہ کی رعایت
ملحوظ رکھی جاتی تو ان کو کافی سمجھکر کسی نئے مجموعہ کی ضرورت نہ ہوتی مگر علوم حقہ و اتباع علوم حقہ کی بجائے
اور آراء فاسدہ اور اتباع اہواء مختلفہ کی کثرت کے سبب بکثرت ان میں تجاوز عن الحدود سے کام لیا
گیا ہے چنانچہ اس وقت بھی ایک ایسی ہی کتاب جو کسی صاحب قلم نے لکھا ہو مگر علم و عمل کی کمی کے
سبب تمام تر رطب و یابس خشک و بیس سے پر ہے ایک دوست کی بھیجی ہوئی میرے پاس دیکھنے کی غرض
سے آئی ہوئی رکھی ہو اسکو دیکھکر یہ خیال پیدا ہوا کہ ایسی کتابوں کا دیکھنا تو عامہ کو مضر ہے مگر مذاق
کے بدل جانے کے سبب بذریعہ رد اسکا مسلہ لوگوں کو بتلایا جاوے اس کے مطالعہ سے روکنا خارج عن
القدرہ ہو اسلئے اسکی ضرورت محسوس ہوئی کہ ایک ایسا مستقل ذخیرہ ان مضامین کا جو ان مفاسد سے
مبرا ہو ایسے لوگوں کیلئے مہیا کیا جاوے تاکہ اگر کسی کو ایسا شوق ہو تو وہ اسکو دیکھ لیا کریں کہ اگر موجب
منافع نہ ہوگا تو واقع مضار تو ہو گا ۔ (البتہ جس طبیعت میں مصالح کے علم سے احکام الٰہیہ کی عظمت و وقعت
کم ہو جاوے یا وہ انکو اوا احکام سمجھنے لگے کہ ان کے انحصار سے احکام کو منتفی اعتقاد کریا یا ان کو مقصود
بالذات سمجھکر دوسرے طریق سے ان کی تحصیل کو بجائے اتباع احکام کے قرار دے لے جیسا کہ اوپر بھی ان
مضار کی طرف اجمالاً اس قول میں اشارہ بھی کیا گیا ہے چنانچہ بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہے ایسی
طبائع والوں کو ہرگز اسکے مطالعہ کی اجازت نہیں بہر حال وہ ذخیرہ یہی ہے جو آپکے ہاتھوں میں موجود ہے
احقر نے غایت بے تعصبی ہوا اس میں بہت سے مضامین کتاب مذکور بالا سے بھی جو کہ موصوف بصحت عہ تھے لیے

عہ اور بہت زیادہ ان مضامین کا حجۃ اللہ البالغہ سے ماخوذ تھا جیسا کہ بعد ختم کے حجۃ اللہ کے دیکھنے سے معلوم ہوا اور
بعض جگہ ہمارے اکابر ہیں والحمد للہ علی ان اخذنا لم یکن من غیر المأخذ ۱۲ منہ

پس اور اسمیں احکام مشہورہ کی کچھ کچھ وہی مصلحتیں مذکور ہونگی جو اصول شرعیہ سے بعید نہوں اور افہام
عامتہ کے قریب ہوں مگر یہ مصلحتیں نہ سب منصوص ہیں نہ سب مدار احکام ہیں۔ اور نہ ان میں انحصار
ہے محض ایک نمونہ ہے اس بحث میں ہمارے زمانہ سے کسی قدر پہلے زمانہ میں حضرت مولانا شاہ ولی اللہ
صاحب حجۃ اللہ البالغہ لکھ چکے ہیں۔ سنا ہے کہ ترجمہ اس کا بھی ہو چکا ہے مگر عوام کو اسکا مطالعہ
مناسب نہیں کہ نامفید زیادہ ہے اور اس ہمارے زمانہ میں بھی ایک مصری فاضل ابراہیم آفندی معلم
المدرس بالمدرسۃ الخدیویہ نے ایک کتاب لکھی ہے جسکا نام اسرار الشریعۃ ہے اور جو ۱۳۲۹ھ
میں مصر کے مطبع الواعظ میں چھپی ہے اور اسکے قبل ایک رسالہ الحمیدیہ شائع ہو چکا ہے مگر یہ دونوں
کتابیں عربی زبان میں ہیں جنمیں سے حمیدیہ کا ترجمہ اردو تو کئی سال ہوئے شائع ہو چکا ہے اور اس دوسری
کتاب اسرار الشریعۃ کا ترجمہ کانپور میں مولوی حافظ محمد اسمٰعیل صاحب کر رہے ہیں میری اس تحریر کے
ساتھ ان دونوں کتابوں کا مطالعہ بھی ناظرین کی معلومات میں ترقی دیگا اور چونکہ طرز ہر ایک کا جدا ہے اسلئے
ایک کو دوسرے سے مغنی نہ سمجھا گیا۔ میں نے ان دونوں کتابوں کا ذکر اس مصلحت سے بھی کیا ہے اور اسلئے
بھی کہ میرے اس عمل کو تفرد نہ سمجھا جاوے اور اس تفرد کے شبہ کو صاحب حجۃ اللہ البالغہ نے بھی
خطبہ میں اسکی اصل کو کتاب و سنت کے اشارات واضحہ سے نکالکر رفع فرمایا ہے اور بعد و مثال کے اسکے
بعض بعض مآخذ کو بھی بیان فرمایا ہے اور نام اسکا المصالح العقلیہ للاحکام النقلیہ رکھتا
ہوں حق تعالیٰ اسکو اسکے موضوع میں نافع اور ترددات و شکوک فی الاحکام کا دافع فرماوے والسلام

کتبہ اشرف علی عفی عنہ یکم رجب یوم الخمیس ۱۳۳۳ھ

چھہترواں غریبہ تہترویں کا تتمہ، توجیہ عجیب قراءۃ وارجلکم بالجر

اگر ہم جر جوار کے بھی قائل نہوں اور ارجل کے مسح ہی کو مان لیں تب بھی اس کا غیر مغسول ہونا لازم نہیں
آتا بلکہ احتمال ہے کہ یہ وہ مسح ہو جو عین غسل کے وقت کیا جاتا ہے یعنی دلک بوجہ اس کے کہ پاؤں کی جلد سخت
ہوتی ہے اسلئے غسل کے ساتھ کہ مفہوم ہے ایک قراءۃ کا دلک کا حکم کہ مفہوم ہے دوسری قراءت کا فرمایا ہے۔

ع ۵۵ دو ترجمہ ... دوسری مفید کتاب کا بھی پتہ دیتا ہوں جس کا مطالعہ اس موضوع میں بہت ... دیگا۔
الانتباہات المفیدۃ للاحقر۔ العقل والنقل مولوی شبیر احمد ... رسالہ الحق جو ... آل التہذیب ... ۱۲ منہ

گنگوہی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ۔

اسّیواں غریبہ در اشتراکِ تصورِ حق بالکنہ و تفاوت ما بین تصوّر بالوجہ

سوال۔ تصور حق تعالیٰ کی جو چار قسمیں کی ہیں یعنی تصور بالوجہ، بکنہ الوجہ، بالکنہ، بکنہ الکنہ ان میں سے عاشق کو کونسی حاصل ہو جاتی ہے۔

الجواب سب کو بالوجہ ہی ہوتا ہے مگر خود اس وجہ میں تفاوت ہے کسی کو اس وجہ کی کنہ منکشف ہوتی ہے کسی کو اس وجہ کی بھی وجہ ہی منکشف ہوتی ہے۔

اکیاسیواں غریبہ در معتبر بودن ذکر غیر لسانی

سوال۔ اگر ذکر لسانی بلا اسماع نفس ہو تو ذکر سمجھا جاویگا یا نہیں بعض وقت اس طرح بھی کیا ہوں فقہ میں تو ادنیٰ مخافت کا اسماع نفس لکھا ہے اس صورت میں تو یہ سری بھی جہری ہے اور مجبوری اکثر نوم کے وقت پیش آتی ہے کیونکہ اگر کسی قدر صوت کیا جاتا ہوں تو نوم میں دقت ہوتی ہے اور بالکل نہ ذکر کرنے کو بھی دل نہیں چاہتا لہذا بے صوت اختیار کرتا ہوں۔

جواب۔ فقہاء نے جو اعتبار نہیں کیا اسکے معنی یہ ہیں کہ احکام فقہیہ بدون اس کے معتبر نہیں ویسے ثواب کم کبھی نہیں ہوتا آپ بے تکلف ایسا کرتے رہیں۔

بیاسیواں غریبہ در غیر معتبر بودن حالے کہ باطلاع شیخ زائل شود

حال۔ حضور والا نماز میں جو دل جمعی و خشوع و خضوع پیدا ہو گیا تھا وہ قربت کو اطلاع دینے کے بعد جاتا رہا۔ عجیب حالت ہے جس حالت کا اظہار کرتا ہوں وہی حالت مفقود ہو جاتی ہے امید ہے کہ حضور تسلی فرما دیجئے۔

تحقیق۔ وہ کیفیات معتبر نہیں جو شیخ کو اطلاع دینے سے جاتی رہیں۔ اطلاع دینا ضروری ہے خواہ ایک قسم کی بھی نہ رہے۔ کیفیات غیر اختیاریہ مطلوب ہی نہیں۔ ہاں جو امور اختیاری ہیں ان میں کوتاہی نہ ہونا چاہئے۔ نماز میں قلب کو خود حاضر کرنا گو حاضر نہ رہے۔

روحی کہ مقام او دو انگشت فروتر زیر پستان راست است و نور او سفید است **سوم** لطیفۂ نفس کہ موضع
آن زیر ناف است و نور او زرد است **چہارم** لطیفۂ سرّی مقام آن مابین سینہ و نور او سبز است۔
پنجم لطیفۂ خفی مقام آن بالائے ابرو و نور او نیلگوں است **ششم** لطیفۂ اخفیٰ محل آں ام الدماغ است
و نور او سیاہ است مثل سیاہی چشم حدیث ثم وضع (صلی اللہ علیہ وسلم) یدہ علی ناصیۃ
ابی محذورۃ ثم امرّھا علی وجہہ من بین ثدییہ (وفی نسخۃ من بین یدیہ) علی کبدہ
ثم بلغت ید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سرّۃ ابی محذورۃ ثم قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم بارک اللہ لک وعلیک الحدیث (ابن ماجہ باب الترجیع فی الاذان)

ترجمہ۔ پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک ابو محذورہ کے مقدم راس پر یعنی سر کے
اگلے حصہ پر رکھا پھر اس (ہاتھ) کو ان کے چہرہ پر سے گذارا (اس طرح سے کہ) انکے دونوں پستانوں کے
درمیان ہوتا ہوا اور دوسرے نسخہ میں ہے کہ دونوں ہاتھوں کے درمیان جو جسم کا سطح ہو اس پر سے گذرتا ہوا
انکے جگر پر گذرا پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا دست مبارک ابو محذورہ کی ناف پر پہونچا پھر رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے لئے اور تم پر برکت فرماوے۔ روایت کیا اسکو ابن ماجہؒ نے۔

ف لطائف کی ماہیت اجمالیہ بھی مضمون نمبر ۳ کے فائدہ و تحقیق میں گذر چکی ہے اور وہاں یہ بھی مذکور ہو چکا ہے
کہ ان لطائف کا خاص خاص تعلق جسد مادی کے بعض بعض اجزاء سے ہے جسکی تفصیل ضیاء القلوب
کی عبارت بالا میں مذکور ہے اور گو اصل دلیل ان تخصیصات کی کشف ہے اور ورود نص پر موقوف نہیں
لیکن درجہ استیناس میں یہ حدیث ان مقامات کی طرف اس طرح مشیر ہو سکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے دست مبارک کا ایصال برکت کیلئے ان ہی خاص مقامات پر پھیرا۔ پھر برکت کی دعا فرمائی۔ سو یہ تو
ضروری بات ہے کہ ان مقامات کو قابلیت للبرکت میں دوسرے مقامات پر ترجیح ہے اگر آپ نے قصداً ایسا کیا
تب تو ترجیح ظاہر ہے اور اگر اتفاقاً ایسا کیا تو اس اتفاق کا واقع ہونا خدا ساز ترجیح کی علامت ہے اور بعد العلم
کشف کے اس ترجیح کی بناء قریب یہی خاص تعلقات ہیں ان لطائف کے ان خاص خاص اجزاء جسد مادی
کے ساتھ چنانچہ مقدم راس محل ہے ام الدماغ کا جس سے لطیفۂ اخفیٰ متعلق ہے اور وجہ مشتمل ہے بالائے ابرو پر جو
محل ہے لطیفۂ خفی کا اور دونوں پستانوں کے درمیان سینہ ہے جو مقام ہے لطیفۂ سرّ کا اور ظاہر ہے کہ جسد طبعی کا آئینہ

لہ یعنی النکتۃ الرقیقۃ میں ضیاء القلوب سے ۱۲ منہ

کھلا ہوا ہاتھ بلکہ قصداً پھیلا ہوا جیسا کہ قصداً ایصال برکت اسکا قرینہ ہے پس دونوں پستانوں کے درمیان
میں کو پہونچا ہوا نیچے کو گذر گیا جیسا کہ سینہ تک پہونچی اس نیچے کو گذرنے پر دال ہے تو عادۃً دونوں پستانوں
کے تحت کو بھی مس کر لیا اور یہ دونوں مقام ہیں لطیفہ روح و لطیفہ قلب کے اول کیلئے راست ثانی کیلئے چپ
خصوص حدیث کے روحے کو نصوص پر کہا جائے شرعیہ کے مدیر ہوا اور یا حدیث ہی کی دلالت اس تحت
الثدیین پر (جیسا اس کی ساتھ کوئی استثنا نہ ہو جیسا کہ یہاں استثنا نہیں تو اور یہ مقصود مقام کا ایصال ہے
ہے خود مقتضی ہے استیعاب محل مرور کی اور یہی وجہ ہے کہ ہر دونوں پر کب پر گذرنے کو یا بالفرض ہے ثدیین
کے تحت تک مس کرنے پر بھی اس مرور محل الکبد کی حالت میں اگر ید مبارک کا میلان خاص یمین کی طرف مان لیا
جاوے تو پھر بات پر گذرنا ہو کر وسط میں ہے تکلف بعید کا محتاج ہوگا جبکہ بدون دلیل کے قائل ہونا تحکم ہے
اسلئے ماننا پڑیگا کہ ہاتھ کو دونوں طرف نسبت برابر تھی پس جب کبد کا ذکر پستان راست کے تحت ہے جو داہنا
کا ذہبہ ہو تو یہ مقدمہ متساوی نسبت پستان چپ کے تحت پہونچا کا قرینہ ہوگا۔ پس ہر حال میں قریب
بھی ہو کہ دونوں لطیفوں کے مقاموں پر ید مبارک کا مرور مانا جاوے اور شاید یہ نکتہ ہو کہ محل ہو لطیفہ نفس
یہ توجیہ مدلول ہو حدیث کا پس اس طرح سے ان خاص خاص مقامات سے ان خاص خاص لطائف کے تعلق
کا ایک نکتہ لطیفہ کے ساتھ بھی حدیث کے مدلول ہو گئے فتدبر و اشکر واللہ اعلم۔

ف ۲ - ان لطائف میں سے بعض کا نام تو نصوص میں بھی مذکور ہے جیسے روح اور قلب اور نفس اور بعض
کا غیر مذکور ہے جیسے سر و خفی اور اخفیٰ بعض نے ان کی مذکوریت کے دعوے کیلئے اتنا بعید تکلف کیا ہے
جو قریب تحریف کے ہے چنانچہ دعوی تو سورۂ طٰہٰ کی آیت وان تجہر بالقول فانہ یعلم السر و اخفیٰ
میں لفظ اور خفی کو اخفیٰ کے مقابل سے دلالۃً مذکور مانا ہے مگر جیسے زبان سے سو ہو کا دعوی قطعاً
دعوی کو باطل سمجھیگا اور اس سے مشابہ کہ جیسا وہ ہے جیسا بعض نے دعوی کیا ہو کہ صوفیہ کی اصطلاح میں
جن شغل کا نام مقاماً محموداً اور سلطاناً نصیراً ہو وہ اسی عنوان سے قرآن مجید میں مذکور ہیں نعوذ
باللہ من التحریف۔ یہ عمل بعینہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے کہا تھا کہ بدعتی لوگ جو فاتحہ دینے سے
منع کرتے ہیں اتنا نہیں سمجھتے کہ قرآن مجید میں جو سورہ فاتحہ نازل ہوئی ہے وہ خاص فاتحہ ہی دینے کی
نازل ہوئی ہے اور اسی لئے تو اس کا نام فاتحہ ہے۔ ماشاء اللہ خود ہی اپنی طرف سے ایک اصطلاح تجویز کی
اور قرآن مجید کی تفسیر اس کا نام رکھ دیا اللھم احفظنا واصلحنا۔

ف ۳ نفس بقول محققین عالم خلق یعنی مادیات سے ہے عالم امر یعنی مجردات سے نہیں لیکن اسکو لطائف میں
شمار کرنا تغلیباً ہے اسی بنا پر بعض اکابر کے کلام میں لطائف خمسہ کا عنوان واقع ہوا ہے پس ترکیب انسان
کی دس اجزاء سے ہے پانچ عالم خلق سے ہیں چار عنصر اور ایک نفس اور پانچ عالم امر سے یعنی لطائف خمسہ
کشاف اصطلاحات الفنون میں مجمع السلوک سے نفس کا مادی ہونا ایک عبارت میں نقل کیا ہے
ان النفس جسم لطیف کما لطافۃ اھواء ظلمانیۃ غیر نورانی منتشر فی اجزاء البدن
کالزبد فی اللبن والدھن فی الجوز واللوز والروح نور روحانی آلۃ للنفس کما ان البدن آلۃ
لھا ایضا فان الحیوۃ فی البدن انما تبقی بشرط وجود الروح فی النفس اھ بحث الروح میں
کہ نفس سے بحث کرنا اور عناصر سے بحث نہ کرنا وجہ اسکی یہ ہے کہ غرض صوفی کی تصفیۂ نفس سے متعلق ہے
عناصر سے نہیں۔

چھیاسی واں غریبہ در رفع اشکال بر حرمت بیع باذان اول جمعہ

فقہاء نے فرمایا ہے کہ جمعہ کی اذان اول سے بیع وغیرہ حرام ہو جاتی ہے اور اسپر آیت سورۂ جمعہ سے استدلال
کیا ہے۔ اسپر اشکال ہوتا ہے کہ نزول آیت کے وقت یہ اذان اول نہ تھی تو یہ آیت میں کیسے مراد ہو سکتی ہے
اور جب مراد نہیں تو اس سے استدلال کیسے ہو سکتا ہے جواب یہ ہے کہ مراد تو اس سے اذان ثانی ہی ہے
لیکن اشتراک علت سے حکم متعدی ہو جاویگا اذان اول کی طرف پس آیت سے استدلال بواسطہ
قیاس کے ہے اور کلام فقہاء کا یہی محمل ہے فارتفع الاشکال۔

ستاسی واں غریبہ در تحقیق قاعدہ مناظرہ لا یجوز النقل من دلیل الی دلیل آخر

اہل مناظرہ ایک دلیل پر جب کہ اشکال واقع ہو اسکو چھوڑ کر دوسری دلیل کی طرف منتقل ہونیکو ناجائز کہتے ہیں
اور ہونا بھی چاہئے ورنہ قیامت تک کوئی کلام ختم ہی نہو دلیلیں تو غیر متناہی ہو سکتی ہیں اور صحیح ہونے
غلط ہو حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قصہ محاجہ مع نمرود کا قرآن مجید میں مذکور ہے جسمیں آپنے دلیل اول کو
چھوڑ کر دوسری دلیل کی طرف انتقال فرمایا۔ جواب یہ ہے کہ اس قاعدہ میں تفصیل ہے وہ یہ کہ یہ عدم جواز
اسوقت ہے جب داعی اس نقل کا مستدل کا عجز ہو اور یہاں ایسا نہیں ہوا۔ جواب بہت صاف تھا
کہ تو احیاء و اماتت کے معنی نہیں سمجھا اور جب داعی مخاطب کی غباوت ہو کہ وہ دلیل کی حقیقت

نہیں سمجھا اور نہ سمجھنے کی امید اُس وقت یہ نقل جائز و عین مقتضائے شفقت ہے اور یہاں ایسا ہی ہوا

اٹھاسی واں غریبہ در انطباق مسئلہ کلام بر آیت قرآنیہ (٨٨)

قال الله تعالى في سورة الزخرف انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون ۚ وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم ۚ استدل المعتزلة بقوله جعلناه على حدوث القرآن والجواب حمله على الكلام اللفظي ولا نزاع فيه هذا هو المشهور قلت ولو فسر ام الكتاب بالعلم الالهي كما في الدر المنثور في سورة الرعد برواية عبد الرزاق وابن جرير عن سيار عن ابن عباس انه سأل كعبا رضي الله عنه عن ام الكتاب فقال علم الله ما هو خالق وما خلقه عاملون فقال لعلمه كن كتابا فكان كتابا في مرتبة الظهور لاستحالة كون القديم حادثا كانت الآية دالة على قدم الكلام النفسي وتفسير قوله لدينا بكونه في مرتبة الصفات التي هي اقرب الى الذات وتفسير قوله لعلي بكونه عاليا عن الحدوث وقوله حكيم بمحكم لان القديم لا يتغير والمقدمات عقليات وانما ذكرت تبرعا وتقوية للعقل بالنقل ومثل دلالة القرآن على المسئلة يدل الحديث عليها فان مسلما روى عن خولة بنت حكيم قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من نزل منزلا فقال اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل من منزله ذلك وورد في الحديث الاستعاذة بكلمات الله وقد ذم القرآن الاستعاذة بالمخلوق حيث قال وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن الآية فلو كانت كلمات الله التامة الكلامية مخلوقة لم يأذن في الاستعاذة بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا ظاهر جدا۔

نواسی واں غریبہ در رفع اشکال مشہور متعلق تقسیم موجود الى الخارجي والذهني (٨٩)

تقرير الاشكال ان الموجود الذهني موجود في الذهن والذهن موجود في الخارج والمظروف لمظروف شيء يكون مظروفا لذلك الشيء كما هو بديهي فلزم كون الموجود في الذهن موجودا في الخارج ويلزم كون الموجود في الخارج مقسما للموجود في الذهن وقد كانا قسيمين۔

والجواب على ما ادّى اليه نظرى ان الوجود فى الخارج اللغوى قسمين هو ما كان موجودًا فى الخارج بلا واسطة رأى بلا واسطة الذهن ، وهو غير شامل للموجود الذهنى الذى يتحقق فى الخارج بواسطة الذهن فتبصر وتشكر۔

نوادر غریبہ رفع اشکال متعلق بوتر

روى النسائى فى باب المحافظة على الصلوات الخمس عن ابن محيريز ان رجلا من بنى كنانة يدعى المخدجى سمع رجلا بالشام يكنى ابا محمد يقول الوتر واجب (اى حتم كهيئة المكتوبات) قال المخدجى فرحت الى عبادة بن الصامت فاعترضت له وهو رائح الى المسجد فاخبرته بالذى قال ابو محمد فقال عبادة كذب ابو محمد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول خمس صلوات كتبهن الله على العباد الخ قلت وهذا اشكال حديث على الحنفية فى قولهم بوجوب الوتر لان الوتر لو كان واجبًا فى حقنا لكان فرضًا فى حق الصحابة لان الفارق بين الفرض والواجب هو الظنية والظنى فى حقنا قطعى فى حقهم لحصول الدليل منه صلى الله عليه وسلم بلا واسطة فلما نفى الصحابى فرضيته انتفى وجوبه ايضا وهذا اشكال قوى وحله على ما افهمنى الله تعالى بمنع عدم الظنية فى حق الصحابة فان الظنية تكون تارة فى الطريق وهو منتف فى حق الصحابة وتكون تارة فى الدلالة وهو مشترك بيننا وبينهم ولا يلزم كون هذا الظنى فرضا فى حقهم لعدم انتفاء الظنية وان لم يكن هذا العنوان فى اصطلاحهم۔

نوادر غریبہ بمعنی تقیید تکفیر صغائر بعدم غشیان الکبائر

روى الترمذى فى فضل الصلوات الخمس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة كفارات لما بينهن ما لم يغش الكبائر الحديث -

وظاهره ان الصلاة اذا غشى الكبائر لم تكن كفارات للصغائر وليس كذلك فوجه الحديث ان الجملة ما عامة شاملة للصغائر والكبائر والمعنى ان كونها كفارة لجميع المعاصى مقيد بعدم غشيان الكبائر واما اذا غشى الكبائر فلا تكون كفارة لجميعها وانما تكون كفارة لبعضها

لابی ہریرۃ علی وصول الثواب الی الحی ویدل تضحیۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن امتہ
علی وصولہ الی من سیولد وذکرت المسئلتین تبعا لمسئلۃ الباب۔

پچانوے واں غریبہ ۹۵ در اشکال متعلق تصدیق دعوی قاتل عدم قتل را

روی الترمذی فی باب حکم ولی القتیل فی القصاص والعفو عن ابی ہریرۃ قال قتل رجل فی عہد رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فدفع القاتل الی ولیہ فقال القاتل یا رسول اللہ واللہ ما اردت قتلہ فقال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انہ ان کان صادقا فقتلتہ دخلت النار فخلاہ الرجل الحدیث
ویرد علی الحدیث ان قول القاتل ہذا ان کان حجۃ شرعیۃ فکیف اذن رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم فی قتلہ وان لم یکن حجۃ شرعیۃ فکیف یجب علی الولی قبولہ والجواب عندی ان
معناہ انہ ان کان صادقا فی قلب الولی فحینئذ لا یحل قتلہ دیانۃ۔

چھیانوے واں غریبہ ۹۶ در تحقیق کفارہ بودن حدود

روی الترمذی فی باب ماجاء ان الحدود کفارۃ لاہلہا عن عبادۃ بن الصامت قال قال
علیہ السلام فی ما علیہ البیعۃ ومن اصاب من ذلک (کالسرقۃ والزنا) شیئا فعوقب علیہ
فہو کفارۃ لہ الحدیث ظاہرہ یشکل علی الحنفیۃ مع انہم یقولوا انہا لا تکون کفارۃ لاصل الاثم
ذنبا فیحمل علی ترک التوبۃ کما فی المرقاۃ ای ترکہا ذنب آخر غیرہ لو وقع علیہ العقاب اھ والذی
اضطرہم الی التاویل قولہ تعالی فی قطاع الطریق بعد ذکر حدہم ذلک لہم خزی فی الدنیا
ولہم فی الآخرۃ عذاب عظیم وقولہ تعالی فی السارق بعد ذکر حدہ فمن تاب من بعد ظلمہ واصلح
فان اللہ یتوب علیہ وقولہ علیہ السلام للعاہر الحجر وحسابہم علی اللہ تعالی رواہ الترمذی
فی باب ماجاء لا وصیۃ لوارث ولو حمل قولہم علی عدم التکفیر لاصل الاثم لا بالاعمال یدل
الحدیث علی ان العقاب یکون فی اکثر الاحوال سببا للتوبۃ فیکونہا کفارۃ بواسطۃ التوبۃ لا بانفسہا

ستانوے واں غریبہ ۹۷ در تفصیل حکم نذر فی المعصیۃ وفیما لا یملک

روی الترمذی فی ابواب النذور والایمان قولہ علیہ السلام لا نذر فی معصیۃ وکفارتہ کفارۃ

یمین وقوله علیه السلام من نذر ان یعصی الله فلا یعصه وقوله علیه السلام لیس علی العبد نذر فیما لا یملك والتفصیل فیه انه ان کان الجزاء معصیة فلا ینعقد کاللعب الغناء وهذا هو المراد فی الحدیث الثانی حیث لم یذکر فیه الکفارة وان کان الجزاء طاعة والشرط معصیة ینعقد وخیر بین الایفاء والکفارة وهو المراد فی الحدیث الاول وبعضه لانه ان لا تنذر ان والحدیث الثالث شامل لما لا ینعقد علیه کصوم الدهر اذا ضعف عنه فلا یجب الوفاء فیه بل کفارة الیمین وفی التفسیر المظهری کلام مشبع فی الباب۔

اٹھانوے واں غریبہ در بودن لسان اشد از سیف در فتنہ

روی الترمذی فی باب ما جاء فی الرجل یکون فی الفتنة قال علیه السلام اللسان فیها اشد من السیف الحدیث معناه ان حرکات اللسان اکثر ما یکون سببا للسیف فکان لا بد اشد منه۔

ننانوے واں غریبہ در عدم استلزام غلبہ در محاجہ مر حقانیت را

روی الترمذی فی باب ما جاء فی التشدید علی من یقضی له بشیء وقوله علیه السلام لعل بعضکم ان یکون الحن بحجته من بعض فان قضیت لاحد منکم بشیء من حق اخیه فانما اقطع له قطعة من النار فلا یاخذ منه شیئا الحدیث۔ دل باشتراك العلة علی عدم استلزام الغلبة فی التناظر کونه علی الحق لاحتمال کونه الحن ولا ینافی الحدیث نفاذ قضاء القاضی ظاهرا او باطنا لاحتمال دلالته علی عدم الحل لا علی عدم الملك۔

سوواں غریبہ در تحقیق مسئلہ نفاذ قضاء قاضی ظاہراً و باطناً

سوال۔ ایک کتاب موسوم بہ مجموعہ فتاوی حصہ اول صفحہ ۹۰ باب شہادت میں یہ مسئلہ ہے کہ قضاء قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہو جاتا ہے یعنی اگر کوئی شخص کسی عورت پر دعوی کرے کہ یہ میری عورت ہے اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے ڈگری لیا اور وہ عورت اسکو مل جائے تو وہ عورت عند اللہ و عند الناس حلال ہو جاوے گی اور صحبت اس سے جائز ہوگی اور خدا کے نزدیک وہ اتنے میں گرفتار نہ ہوگا جیسا کہ ہدایہ میں ہے

مصطفائی کی جلد دوسری صفحہ ۱۲۳ میں موجود ہے۔ اب گذارش یہ ہے کہ یہ حکم عند الناس کے مقابلہ میں تو جیسا کہ لکھا ہے ٹھیک معلوم ہوتا ہے مگر عند اللہ خیال میں نہیں آتا ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ سمیع و بصیر ہیں انکو ان واقعات کی خبر ہے تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ عورت کیسے حلال ہوئی نور الہدایہ ترجمہ اردو شرح وقایہ مؤلفہ مولوی وحید الزماں لفظ قضاء قاضی ملاحظہ فرما کر حضور اسکے جواب سے مطلع فرماویں تاکہ جو شبہ ہے وہ رفع ہو جاوے

الجواب مفصلاً سمجھنا تو اس مسئلہ کا زبانی آسان ہے باقی مجملاً اتنا لکھے دیتا ہوں کہ صحبت کا حلال عند اللہ ہونا موقوف ہے نکاح کے منعقد ہو جانے پر خواہ طریق انعقاد میں گناہ ہی ہو مثلاً اگر کوئی شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیکر اسکی بی بی کو طلاق دلوالے اور وہ جب طلاق دیدے تو بعد عدت کے عورت کو قتل کی دھمکی دیکر اس سے ایجاب و قبول کے الفاظ کہلوالے تو طلاق بھی واقع ہو جاویگی اور نکاح بھی منعقد ہو جاویگا البتہ اس طریق کے اختیار کرنے کا اسکو سخت گناہ ہوگا۔ بس اسی طرح اس طریق مذکور فی السوال میں یہ شخص گنہگار ہوگا لیکن نکاح منعقد ہو جاوے گا پس صحبت کے حلال ہونے پر کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ فرع ہے صحت نکاح کی البتہ نکاح کے منعقد ہونے کا سوال ہو سکتا ہے جبکہ واقع میں نکاح نہیں ہوا سو اس انعقاد کا سبب قضاء قاضی ہے دو شخصوں کی شہادت پر جبکہ قاضی سچا سمجھتا ہے بشرطیکہ عورت کسی کی منکوحہ و معتدہ نہ ہو۔ باقی قضاء قاضی کا سبب ہو جانا یہ لطیف چیز ہے سمجھ میں نہ آوے گا کبھی ملاقات کے وقت پوچھئے انشاء اللہ تعالیٰ اطمینان کر دونگا۔ ۲۲ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۳ھ

ضمیمہ نمبر ۱ متعلقہ مسئلہ بالا جسکی سائل بالا سے ملاقات کے وقت زبانی تقریر ہوگی

اصل میں سب حقوق ملک حق تعالیٰ کی ہیں مگر احتیاج عبد کی مصلحت سے حق تعالیٰ نے ان حقوق کے احداث و انشاء کا (کہ عبارت ہے عقد و فسخ سے) اختیار عبد کو بھی دیدیا اور جس طرح عبد کی مصلحت اسکو مقتضی ہے کہ اسکو اسکے نفس میں یہ اختیارات دئے جاویں اسی طرح بعض احوال میں اسکی مصلحت اسکو بھی مقتضی ہے کہ اسکے غیر یعنی حکام کو بھی یہ اختیارات دئے جاویں اور وہ بعض احوال اختلاف و تنازع فیما بین کا حال ہے کیونکہ ایسے وقت میں بجز عطاء اختیار للحکام کے ان حقوق کے طے ہونے کی کوئی صورت نہیں اور گو اسمیں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ صورت اختیار بھی اسکے لئے کافی ہے حقیقت اختیار کی حاجت نہیں لیکن ایسا ہونے سے نزاع و فساد کبھی منقطع نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اس مدعی علیہا کا واقع میں اگر نکاح صحیح نہ ہوا تو

وهذا هو الجواب عما عسى أن يرد أن الفقهاء قالوا إن القضاء مظهر لا مثبت. والإظهار يتوقف
على التحقيق في الواقع ولم يكن فبطل الإظهار فبطل القضاء. وحاصل الجواب أن كونه إظهارًا ولم
لا يمس الحاجة إلى كونه إثباتًا وهنا مست فيجعل إنشاء. ولو سلم كونه إظهارًا مطلقًا فحكم بكونه واقعًا
على سبيل الاقتضاء بضرورة الدليل ثم يجعل هذا القضاء إظهارًا له فلذا أبقى المحشي
الحكم على كلا الاحتمالين فافهم. وأيضًا في الحاشية له قوله لأن في الأسباب تزاحمًا أي
إنما لا يوجب الملك الباطني ههنا لأن وجود الملك الذي هو مسبب بناء على السبب محال في
السبب متعدد كالهبة والإرث والشراء ولها أحكام مختلفة ولا يجوز أن يثبت سبب باقتضاء
حكم القاضي لمعارضة بعض الأسباب بعضًا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولما لم يمكن تقدير
السبب لم يمكن تقدير المسبب بحسب الواقع اه وفي رسالة لبعض الناس في قصة حكم علي
لا يقال إنما لم يجبها إلى ذلك لأن الزوج لم يرض بذلك لأنا نقول ليس كذلك بل الزوج راض
لأنه يدعي النكاح والمرأة رضيت بالقضاء حيث قالت زوجني منه وكان يتيسر عليه ذلك
فقد كان الزوج راغبًا فيها ثم لم يشتغل به وبين أن مقصودهما قد حصل بقضائه فقال
شاهداك زوجاك أي ألزمها القضاء بالنكاح بينكما فقد ثبت النكاح بقضائي اه وفيها
فلو لم ينعقد النكاح بينهما باطنًا بالقضاء لما امتنع من تجديد العقد عند طلبها أو رغبة
الزوج فيها وقد كان في ذلك تحصينهما من الزناء وصيانتهما اه وفيها وإذا كان يثبت
له ولاية إنشاء التفريق بين العنين وبين امرأته ليعفها به عن الزناء ويثبت له ولاية
تزويج الصغير والصغيرة لمعنى النظر لهما فلأن يثبت له ولاية إنشاء العقد فيما ليعفها
عن الزناء ويصون قضاءه به عن التمكين من الزناء أولى. وكذلك يثبت له ولاية إنشاء
التفريق بين المتلاعنين لقطع المنازعة مع يقينه بكذب أحدهما كما قال عليه السلام
الله يعلم أن أحدكما لكاذب فكذلك يثبت له ولاية الإنشاء مع كذب الشهود لتوجه
الأمر بالقضاء عليه شرعًا اه وفيها ويتبين بهذا أن ما استدل به من الآية والحديث
كالذي أورده البخاري في كتاب الحيل معترضًا من قوله عليه السلام فمن قضيت له من
حق أخيه شيئًا فلا يأخذ فإنما أقطع له قطعة من النار في الأملاك المرسلة وبه نقول

قلت وهو احد الوجهين في الحديث والآخر ان نفوذ الحكم لا يستلزم نفي الملك ونفي الحل الا بمعنى حرمة الانتفاع بل بمعنى كونه سبباً للمعصية وعقوبة النار كالكذب والخداع والاضرار او على حدوث العقد والفسخ ليبتنى عليه الانتفاع كما لا يخفى فلا يرتفع العقد والفسخ بعد ظهور كذب الشهود فقد صرح في الهداية وان رجع الشهود عن شهادتهم قبل الحكم بها سقطت فان حكم بشهادتهم ثم رجعوا لم يفسخ الحكم اه

ایک سو ایکواں غریبہ ۱۰۱ بقیاس استثنائی باسہل عنوان

قولہ قیاس استثنائی وہ قیاس ہے الخ اسمیں مبتدیوں کے لئے ضرورت ہے کہ دوسرے عنوان سے اس کی حقیقت سمجھائی جاوے پھر متن کے عنوان کو اس پر منطبق کر دیا جاوے۔ سو سنو۔ قیاس استثنائی وہ ہے جو ایسے دو قضیوں سے مرکب ہو جنمیں پہلا قضیہ شرطیہ ہو خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ پھر منفصلہ میں خواہ حقیقیہ ہو یا مانعۃ الجمع ہو یا مانعۃ الخلو اور دوسرا قضیہ حملیہ ہو اور لکن سے شروع ہوا ہو اور اس کا مضمون یہ ہو کہ اسمیں مقدم کا یا تالی کا اثبات ہو یا مقدم یا تالی کی نفی ہو یہ قیاس استثنائی کی حقیقت ہوئی آگے نتیجہ میں تفصیل ہے کہ اگر پہلا قضیہ متصلہ ہو تو اس دوسرے قضیہ میں یا تو مقدم کا اثبات ہوگا اور یا تالی کی نفی اگر اس دوسرے قضیہ میں مقدم کا اثبات ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات ہوگا اور اگر اس دوسرے قضیہ میں تالی کی نفی ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے جیسے یوں کہیں کہ جب سورج نکلے گا تو دن موجود ہوگا یہ پہلا قضیہ ہے اور شرطیہ متصلہ ہے پھر کہیں کہ لیکن سورج نکلا ہوا ہے یہ دوسرا قضیہ ہے اور حملیہ ہے لیکن سے شروع ہوا ہے اور مضمون اس کا یہ ہے کہ اسمیں مقدم کا اثبات ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات نکلے گا یعنی نتیجہ یہ ہوگا کہ دن موجود ہے اس کا نام آگے کی آسانی کے لئے مثال اول رکھتا ہوں اسکو یاد رکھنا اور اگر پہلا قضیہ وہی اوپر والا شرطیہ متصلہ ہے یعنی جب سورج نکلے گا دن موجود ہوگا اور دوسرا قضیہ یہ کہیں کہ لیکن دن موجود نہیں اس کا مضمون یہ ہے کہ اسمیں تالی کی نفی کی گئی ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی نکلیگا یعنی نتیجہ یہ ہوگا کہ سورج نکلا ہوا نہیں ہے اس کا نام مثال ثانی رکھتا ہوں اس عنوان سے استثنائی کی حقیقت خوب سمجھ گئے ہوگے۔ کتاب کے متن میں بھی دو مثالیں مذکور ہیں۔ اب کتاب کی تعریف کو منطبق کرتا ہوں

ف قال العبد الضعيف وهذا يبين ما روي في المبسوط عن ابي حنيفة بقوله اراد الاملاك المرسلة والفرق بيان الوجه بين الباطل والقسم [illegible] وان الملك يثبت لقضاء القاضي [illegible]
۱۰ ربیع ۱۳۲۶ھ فليراجع [illegible] والله اعلم۔

پہلی صورت کی مثال شے جو ہے یا شجر لیکن یہ شے جو ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ شجر نہیں (اسکا نام مثال ہفتم رکھتا ہوں)
دوسری صورت کی مثال شے یا حجر ہے یا شجر لیکن یہ شے شجر ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ حجر نہیں (اس کا نام مثال ہشتم
رکھتا ہوں) اور اسمیں بھی دو صورتیں نتیجہ دیتی ہیں اور مقدم کی نفی نتیجہ نہیں دیتی کیونکہ حجر نہ ہونے سے شجر
یا شجر نہ ہونا اور شجر نہ ہونے سے حجر ہونا یا نہ ہونا لازم نہیں اور اگر پہلا قضیہ مانعۃ الخلو ہو تو اسکے نتائج بالکل مانعۃ
الجمع کے عکس ہیں یعنی دوسرے قضیہ میں اگر مقدم کی نفی ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات ہوا اور اگر تالی کی نفی ہے
تو نتیجہ مقدم کا اثبات ہے یہ دو صورتیں ہیں پہلی صورت کی مثال شے یا لاحجر ہے یا لاشجر ہے لیکن یہ شے لاحجر
نہیں ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ لاشجر ہے (اس کا نام مثال نہم رکھتا ہوں) دوسری صورت کی مثال شے یا لاحجر ہے
یا لاشجر لیکن یہ شے لاشجر نہیں ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ لاحجر ہے (اس کا نام مثال دہم رکھتا ہوں) اور اسمیں مثل مانعۃ
الجمع کے بھی دو صورتیں نتیجہ دیتی ہیں اور مقدم کا اثبات اور تالی کا اثبات نتیجہ نہیں دیتا کیونکہ لاحجر ہونے
سے لاشجر ہونا یا نہ ہونا یا لاشجر ہونے سے لاحجر کا ہونا یا نہ ہونا لازم نہیں یہ سب منفصلہ کا بیان ہوا۔ اور یہ
سب دسوں مثالیں قیاس استثنائی کی ہوئیں ان میں جو اول کی دو مثالوں میں تو نتیجہ یا نقیض نتیجہ کا قیاس
میں مذکور ہونا پہلے بیان ہوچکا تھا اب اخیر کی آٹھ مثالوں کو بھی دیکھو کہ ان میں بھی یہی بات ہے چنانچہ مثال
سوم و چہارم و ہفتم و ہشتم میں نقیض نتیجہ قیاس میں مذکور ہے و مثال پنجم و ششم و نہم و دہم میں نتیجہ مذکور ہے۔
ایک ایک کو ملا کر دیکھ لو۔ وھھنا قد استراح القلم وادرما کان المقصود من الرقم وصلی اللہ
تعالیٰ علیٰ سید العالم الرسول الاکرم ۔ ابد الآبدین و دہر الداہرین فقط ۔

مسائل فہرست دوم

الکلمۃ اللالہ فی الحکم الضالۃ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پہلی حکمت تحقیق غسل و مسح ریش

سوال: شرح وقایہ میں ہے عند ابی حنیفۃ انما الخ فیہ الفرض الخ اس کا مطلب ہے کہ آیا داڑھی کا مسح بھی فرض ہے یا کہ فقط سر کا مسح فرض ہے اور داڑھی کا مسح سنت ہے۔

الجواب: اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر داڑھی ایسی ہو جس کے اندر جلد وجہ کی نظر آتی ہو وہاں تو اس جلد کا بھی دھونا فرض ہے اور اگر جلد مستور ہو تو جس قدر حصہ جلد دائرہ وجہ میں ہے اس کا دھونا فرض ہے اس کا مسح سنت ہے اور جو دائرہ وجہ سے خارج ہو کہ اگر اس بال کو کھینچا جاوے تو وجہ سے باہر رہے تو اس میں کئی روایتیں ہیں ایک روایت وہی ہے جو شرح وقایہ میں ہے لیکن صحیح روایت یہ ہے کہ سب کا دھونا فرض ہے۔ هکذا فی الدر المختار ورد المحتار۔ فقط ۱۷ محرم ۱۳۲۳ھ

دوسری حکمت وتر بجماعت خواندن متخلف فرض

سوال: چہ میفرمایند علمائے دین درین صورت کہ بعد ادائے نماز فرض کہ امام بجماعت تراویح مشغول است دراں مسجد حاضر شدند آں شخص نماز فرض بجماعت ادا نمایند یا علیحدہ علیحدہ خواندہ شامل جماعت تراویح شوند و با ایشاں نماز وتر را با امام بخوانند یا تنہا چونکہ امام را بجماعت فرض نیافتہ است۔

الجواب: در صغیری بعبارت صریحہ مذکور است واذا لم یصل الفرض مع الامام قیل لا یتبعہ فی التراویح ولا فی الوتر وکذا اذا لم یصل معہ التراویح لا یتبعہ فی الوتر والصحیح انہ یجوز ان یتبعہ فی ذلک کلہ۔

تیسری حکمت شرط وطن بودن تاہل

سوال: میری یہ حالت ہے جیسے عرض کر چکا ہوں کہ قیام قنوج کی بظاہر امید نہیں نہ میرا کوئی مکان نہ وہاں میرا کوئی اسباب و رسکونہ کا ایک شخص نانی صاحبہ کا ہے جو بطور وصیت مجھ کو مل سکتا ہے جو بالکل ناکافی اور چونکہ وہاں کوئی عزیز و قریب نہیں سب غیر ہی غیر ہیں اسلئے مکان خریدنا یا بنوانا ایسا ہی ہے جیسے کہیں جنگل میں بنوانا اسلئے کیا عجب ہے کہ ابھی یہ بات قرار پائے کہ قنوج میں مکان تعمیر کیا جائے گو ابھی تک وہاں کے قیام کی بھی کوئی مستقل رائے قائم نہیں ہوئی۔ اب دریافت طلب یہ ہے کہ قنوج میرا وطن رہا یا نہیں اور میں وہاں جا کر قصر کیا کروں یا اتمام صرف اتنا تعلق میرا باقی ہے کہ نانی صاحبہ وہاں رہتی ہیں و بس۔ نیز

وقت قیام بھی رہتا تھا حالانکہ یہ بالاتفاق باطل ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث کے یہ معنی نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ اکثر ایسا کرتے تھے کہ رکوع وسجدہ کے قبل کھڑے ہو جاتے ہوں اور پھر قیام سے رکوع میں اور اسکے بعد سجدہ میں چلے جاتے ہوں جیسا کہ گاہ گاہ ایسا بھی کرتے تھے جیسا کہ حدیث مذکور کے بعد ہی دوسری حدیث مسلم میں ہے قلت لعائشۃ کیف کان یصنع فی الرکعتین وھو جالس قالت کان یقرأ فیھما فاذا اراد ان یرکع قام فرکع رہ گئیں عبارات کتب فقہیہ سو ان میں سے عبارت اولیٰ یعنی من صلی قاعدا اور عبارت ثانیہ یعنی والاصل الخ اول تو محتاج تصحیح نقل ہیں مستدل کو ان عبارتوں کا پورا پتہ بتلانا چاہئے کہ کہاں سے نقل کی ہیں تاکہ ماخذ سے مطابق کیا جاوے دوسرے عبارت اولیٰ میں جو دلیل بیان کی ہے ولا یرفع الیتیہ فی صلوۃ القاعد الخ وہ دعوی مذکور پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ یہ اگر حالت سجدہ کا بیان ہوتا تو دلیل میں بجائے واذا رفع قدمیہ فی صلوۃ القائم کے رفع قدمیہ فی السجود ہوتا ورنہ قید فی صلوۃ القائم سے لازم آتا ہے کہ صلوۃ قاعد میں رفع قدمیں فی السجود مفسد صلوۃ نہ ہو اور صلوۃ قائم میں ہو حالانکہ اطلاق دلائل مبطل تفاوت ہے اس سے غالب ظن یہ ہوتا ہے کہ اس عبارت میں تصحیف ناقل یا کاتب کی غلطی ہے اور مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ حالت قیام حکمی میں رفع الیتین نہ کرے ورنہ وہ ایسا ہوگا جیسے قیام حقیقی میں کوئی شخص رفع قدمین کرے کہ مفسد صلوۃ ہے اس تقریر پر یہ اس بحث سے بھی خارج ہوا اور عبارت ثانیہ میں تو لا یرفع الیتیہ کے ساتھ قید فی السجدہ کی بھی مذکور نہیں اس سے بھی وہی مراد ہوگی لا یرفع الیتیہ فی القیام الحکمی اور آگے جو تشبیہ کیا تھہ فی السجدۃ مذکور ہے سو وہ محتمل ہے کہ صرف لا یرفع رجلیہ کے ساتھ متعلق ہو اور تشبیہ محض فساد میں ہو اگر یہ احتمال متعین بھی نہ ہو تاہم مستدل کو تو مضر ہے لانہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ تیسرے متون وشروح وفتاوائے مشہورہ میں جو مطلقاً سجدہ رجال کی ہیئت لکھی ہے وہ اسکے خلاف ہے اور بقاعدہ رسم المفتی وہ مقدم ہیں پس اگر عبارات مذکورہ کی صحت نقل ودلالت دونوں مسلم بھی ہوں تب بھی بوجہ تعارض روایات مشہورہ کے غیر مقبول اور غیر معمول بہا ہونگی اور اخیر عبارت یعنی والمختار الخ بھی بوجہ موجود نہ ہونے عینی کے منطبق نہیں ہو سکتی غالباً اسکے نقل میں بھی کچھ غلطی رہی ہوگی جیسا کہ بات کا مہمل ہونا اسپر دال ہے لیکن اس سے قطع نظر کرکے کہا جاتا ہے کہ اسکو بحث سے کچھ مس نہیں اسمیں صرف کیفیت جلوس مذکور ہے اور احتراز ہے تربع وغیرہ سے بہرحال زید کا نہ دعوی درست نہ استدلال صحیح۔ واللہ اعلم ۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۲۲ھ

منقول ہو لیکن ہر سورت کا جزو نہیں ہے بلکہ جزو مطلق قرآن کا ہو اگر ایک جگہ بھی پڑھ لے تو قرآن پورا ختم ہو جائیگا
تو اس روایت کے موافق اسکی قرات ہو پس امام عاصمؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے قول میں کوئی تخالف نہیں
کیونکہ دونوں کی نفی اور اثبات کی حیثیتیں جدا جدا ہیں۔ اور حیثیات کے بدلنے سے تعارض جاتا رہتا ہے
پس جبکہ ہر سورت پر بسم اللہ نہ پڑھے اور اگر پڑھ لے تو شبہ کی گنجائش ہی نہیں اور امام صاحب کے بھی خلاف
نہیں کیونکہ امام صاحب تسمیہ کو ہر سورت پر ضروری نہیں کہتے یہ نہیں کہ جائز نہیں کہتے۔ در مختار و ردالمختار
میں ہر سورت پر تسمیہ کو حسن کہا ہے۔ رہا ہر جگہ پکار کر پڑھنا یہ بلا شبہ احناف کے خلاف ہے اور امام عاصم
بھی جہر کو ضروری نہیں کہتے صرف تسمیہ کو ضروری کہتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔ ۲۰ ربیع الثانی ؁ [illegible]

آٹھویں حکمت تفصیل کراہت جماعۃ ثانیہ

سوال۔ قول محقق اور معتبر باعتبار موافقۃ فقہ و حدیث دربارہ جماعۃ ثانیہ آپکے نزدیک کیا ہے مگر
بحوالہ احادیث اور اقوال فقہاء و نیز بحوالہ کتب تحریر ہو اور نیز قطع نظر حالات موجودہ لوگوں کے بلکہ نفس مسئلہ
محقق ہو اور اگر حالت موجودہ لوگوں کے اعتبار سے جماعۃ ثانیہ کی کراہت یا عدم کراہت ہو تو اس کیلئے علیحدہ
ارقام ہو۔ ہندوستان کے محقق علماء مثل حضرت مولانا مولوی شیخ محمد صاحب تھانوی و حضرت
مولانا مولوی احمد علی صاحب سہارنپوری و حضرت مولانا مولوی سعادت علی صاحب سہارنپوری
و جناب مولانا مولوی عبدالحی صاحب لکھنوی و جناب مولوی مشتاق احمد صاحب سہارنپوری و جناب
مولوی سید جمال الدین صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہم اجمعین بلا کراہت جائز فرماتے تھے مگر غالب گمان یہ ہے
کہ جو لوگ جماعت اولیٰ کے پابند ہوں انکے لئے بلا کراہت فرماتے تھے۔

الجواب۔ فی جامع الآثار لہذا العبد الحقیر ھکذا الکراھۃ تکرار الجماعۃ فی المسجد عن ابی بکرۃ
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل من نواحی المدینۃ یرید الصلوٰۃ فوجد الناس قد صلوا
فمال الی منزلہ فجمع اھلہ فصلی بھم رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط وقال الھیثمی رجالہ
ثقات قلت ولو لم یکرہ لما ترک المسجد وعن ابراھیم النخعی قال قال عمر لا یصلی بعد صلوٰۃ
مثلھا رواہ ابن ابی شیبۃ قلت واقرب تفاسیرہ حملہ علی تکرار الجماعۃ فی المسجد وعن خرشۃ
الحر ان عمر کان یکرہ ان یصلی بعد صلوٰۃ الجمعۃ مثلھا رواہ الطحاوی واسنادہ صحیح قلت

حمل على كراهة تكرار الجمعة خاصة وفي حاشية تابع الآثار وما ورد من قوله عليه السلام
من يتصدق الخ لا يدل على جواز التكرار المتكلم فيه وهو اقتداء المفترض بالمفترض اذ الثابت
به اقتداء المتنفل بالمفترض ولا نحكم بكراهته بل ورد في جوازه حديث اخر من قوله عليه
السلام اذا صليتما في رحالكما ثم اتيتما صلاة قوم فصليا معهم واجعلا صلوتكما
معهم سبحة كما هو ظاهر وما رواه البخاري تعليقا عن انس محمول على مسجد الطريق
او نحوه لما نقل فيه انه اذن واقام وهو مكروه عند العامة اه اما الروايات الفقهية
في هذا الباب ففي الدر المختار ويكره تكرار الجماعة باذان واقامة في مسجد محلة لا في
مسجد طريق او مسجد لا امام له ولا مؤذن وفي رد المحتار قوله ويكره اي تحريما لقول
الكافي لا يجوز والمجمع لا يباح وشرح الجامع الصغير انه بدعة كما في رسالة السندي
قوله باذان واقامة عبارته في الخزائن اجمع مما هنا ونصها يكره تكرار الجماعة في مسجد
محلة باذان واقامة الا اذا صلى بهما فيه اولا غير اهله او اهله لكن بمخافتة الاذان ولو
كرر اهله بدونهما او كان مسجد طريق جاز اجماعا كما في مسجد ليس له امام ولا مؤذن
ويصلي الناس فيه فوجا فوجا فان الافضل ان يصلي كل فريق باذان واقامة على حدة كما في
امالي قاضيخان اه ونحوه في الدرر والمراد بمسجد المحلة ما له امام وجماعة معلومون كما
في الدرر وغيرها الى ان قال ولان في الاطلاق هكذا تقليل الجماعة معنى فانهم لا يجتمعون
اذا علموا انها لا تفوتهم ثم قال بعد سطور ومقتضى هذا الاستدلال كراهة التكرار في مسجد
المحلة ولو بدون اذان ويؤيده ما في الظهيرية لو دخل جماعة المسجد بعد ما صلى فيه
اهله يصلون وحدانا وهو ظاهر الرواية اه وهكذا يخالف لحكاية الاجماع المار
وفيه ما نصه وفي اخر شرح المنية وعن ابي حنيفة رح لو كانت الجماعة اكثر من ثلثة
يكره التكرار والا فلا وعن ابي يوسف اذا لم تكن على الهيئة الاولى لا تكره ......
وهو الصحيح وبالعدول عن المحراب تختلف الهيئة كذا في البزازية وفي التاترخانية
عن الولوالجية وبه ناخذ اه ملخصا وفيه قوله الا في مسجد على طريق هو ما ليس له امام و
مؤذن راتب فلا يكره التكرار فيه باذان واقامة بل هو الافضل خانية منه ۱۲

روایات فقہیہ مذکورہ سے چند صورتیں اور ان کے احکام معلوم ہوئے۔
صورۃ اولیٰ مسجد محلہ میں غیر اہل نے نماز پڑھ لی ہو۔ صورۃ ثانیہ مسجد محلہ میں اہل نے بلا اعلان اذان یا بلا اعلان
بطور خود نماز پڑھی ہو۔ صورۃ ثالثہ وہ مسجد طریق پر ہو۔ صورۃ رابعہ جس مسجد میں امام و مؤذن معین نہ ہوں۔ صورۃ خامسہ
مسجد محلہ ہو یعنی اسکے نمازی اور امام معین ہوں اور انہوں نے آہستہ اعلان اذان کی صورت نماز پڑھی ہو۔ پس صورت
اربعۂ اولیٰ میں تو بالاتفاق جماعت ثانیہ جائز بلکہ افضل ہو جیسا کہ فضیلت کی تصریح موجود ہے اور صورت خامسہ میں اگر
جماعت ثانیہ بہیئت اولیٰ ہو تب بالاتفاق مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ درمختار میں تحریمی ہونیکی تصریح ہے اور اگر بہیئت
اولیٰ پر نہ ہو پس یہ محل کلام ہے۔
امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ نہیں اور امام صاحب کے نزدیک مکروہ ہے جیسا ظہیریہ میں اسکا ظاہر روایت
ہونا مصرح ہے البتہ ایک روایت امام صاحب سے یہ ہے کہ اگر تین سے زیادہ آدمی ہوں مکروہ ہے ورنہ مکروہ نہیں
یہ تو خلاصہ ہوا روایات کا مدلول ظاہری کا اب آگے دو مسلک ہیں یا تو امام صاحب اور امام ابو یوسف
کے اقوال کو متعارض کہا جاوے یا دونوں میں تطبیق دیجاوے اگر متعارض کہا جاوے تو حسب حکم المفتی و
اختلف فیما اختلفوا فیہ والاصح کما فی السراجیۃ وغیرھا انہ یفتی بقول الامام علی
الاطلاق ثم بقول الثانی الی قولہ وصحح فی الحاوی القدسی قوۃ المدرک الخ ھکذا فی الدر المختار
امام صاحب کے قول پر عمل ہوگا اگر سراجیہ کے قاعدہ کو ترجیح دیجاوے تب تو ظاہر ہے اور اگر حاوی قدسی کے قاعدہ
کو ترجیح دیجاوے تب بھی امام صاحب کی دلیل نقلی حدیث ہے جو اوپر نقل ہوئی ہے اور دلیل قیاسی رد المحتار سے لان
فی الاطلاق الخ معلوم ہو چکی ہے جس کی قوت ظاہر ہے اور جو حدیثیں امام صاحب کی دلیل سے ظاہراً متعارض
ہیں ان سب کا جواب کافی شافی ابحاث الآثار سے گذر چکا ہے اور اگر بعض کی حکایت اجماع علی الجواز سے شبہ ہو کہ
امام صاحب نے حکم بالکراہۃ سے رجوع کر لیا ہوگا تو شامی نے بعد نقل روایۃ ظہیریہ کے عدم ثبوت اجماع کی تصریح
کر دی ہے پس یہ استدلال قطع ہو گیا اور اگر امام صاحب اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے اقوال میں تطبیق دیجاوے تو وجہ تطبیق یہ
ہو سکتی ہے کہ امام صاحب کراہۃ تنزیہیہ کے مثبت ہیں اور امام ابو یوسف کراہۃ تحریمیہ کے نافی ہیں قرینہ اسکا یہ ہے
کہ درمختار میں جو مجوزین ان کے ساتھ جماعت ثانیہ کو مکروہ کہا ہے اس میں شامی نے تصریح کر دی کہ کراہۃ تحریمیہ مراد ہے
پس اسکے مقابلہ میں جو دوسری صورتوں میں عدم کراہۃ کا حکم ہوگا اسی کراہۃ مذکورہ کی نفی ہوگی یعنی کراہۃ تحریمیہ
کی نفی مقصود اور دلیل مستقل ہے جیسا کہ صور اربعۂ اولیٰ میں افضلیت کی تصریح بالاستقلال کراہۃ تنزیہیہ کی نفی ہے

دال ہے پس صورت بعد اولیٰ میں نفی کراہت سے کراہت تحریمیہ منتفی ہوگئی اور حکم افضلیت سے کراہت تنزیہیہ منتفی ہوگئی اور مندوبیت ثابت ہوگئی بخلاف صورۃ متکلم فیہا کے کہ اس میں انتفاء کراہت تحریمیہ کی دلیل تو قائم ہے لیکن انتفاء کراہت تنزیہیہ کی کوئی دلیل نہیں اور ظاہر روایۃ میں کراہت کا اثبات ہے پس کراہت تحریم منتفی ہوئی اور کراہت تنزیہ ثابت رہی پس امام صاحب کے اثبات اور امام ابو یوسف کی نفی میں کوئی تعارض نہ رہا اور اگر شبہ ہو کہ جائز اور مباح وغیرہ عبارات سے کراہت تنزیہیہ منتفی معلوم ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ جائز کبھی مکروہ کو بھی شامل ہوتا ہے کذا فی رد المحتار صفحہ ۳۲۵ ج ۱ اور جیسا در مختار میں اذان میں بھی جائز بلا کراہت کہا ہے اور شامی نے کہا ہے کہ مراد نفی کراہت تحریمیہ کی ہے اور تنزیہی ثابت ہے صفحہ ۲۶۰ ج ۱ ونیز حکایت اجماع جیسی تقدیر تعارض پر کلام ہوا ہے۔ اس تقریر تطبیق پر بجا العبارۃ ہوسکتی ہے کہ نفی کراہت تحریمیہ پر اجماع ہے اور اگر شبہ کیا جاوے کہ تنزیہیہ سے قطع نظر بھی کیا جاوے اور اباحت بالمعنی المتبادر ان پر بجا کہے تب بھی چونکہ ندب استحباب دلیل سے ثابت نہ ابو یوسف سے منقول اسلئے نفی کراہت سے ثبوت ثواب کا لازم نہ آویگا جیسا رد المحتار میں جماعۃ فی النفل میں مکروہ نہ ہونے سے ثواب کی نفی کی ہے کو بعض صورتوں میں مباح بھی ہو صفحہ ۴۳۹ ج ۱ پس نماز جماعۃ نفی ابا ایک فعل مباح ہوا جس میں نہ ثواب نہ عقاب اور امام صاحب کے قول سے کراہت تو تب بھی اسلم اور احوط اسکا ترک ہی ہوا کیونکہ فعل میں تو احتمال کراہت کا ہے اور ترک میں کوئی ضرر محتمل نہیں حتی کہ حرمان ثواب بھی نہیں پس ترک ہی راجح ہوا یہ سب تحقیق ہے باعتبار حکم فی نفسہ کے اور اگر مفاسد کہ امام ابو یوسف کے زمانہ میں پیش نہ آئے تھے ان پر نظر ہو جاتی تو یقیناً کراہت شدیدہ کا حکم فرماتے لیکن چونکہ مسئلہ مختلف فیہا ہے اور علماء کے فتوے بھی مختلف ہیں اس لئے کسی کو کسی پر نکیر شدید یا طعن زیبا نہیں۔ واللہ اعلم ۱۰ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۲ھ۔

نواں حکمت حرمت سجدہ تحیۃ

سجدة التحية كان مشروعا في شرع من قبلنا ونسخ في شرعنا والناسخ ما رواه الترمذي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لو كنت امرا احدا ان يسجد لاحد لامرت المرأة ان تسجد لزوجها وفي العزيزي قال الشيخ حديث صحيح اه وقال الترمذي وفي الباب عن معاذ بن جبل وسراقة بن مالك وصهيب وعقبة بن مالك بن جشم وعائشة وابن عباس وعبد الله بن ابي اوفى وطلق بن علي وام سلمة وانس وابن عمر اه وفي نيل الاوطار عن

قد ادعی حدیث ابی هریرة المذکور البزار باسناد فیه سلیمان بن داود الیمامی وهو ضعیف
واخرج قصة معاذ المذکورة فی الباب (التی عزاها الماتن الی احمد) وابن ماجه عن
عبد الله بن ابی اوفی البزار باسناد رجاله رجال الصحیح واخرجها ایضا البزار عن
الطبرانی باسناد آخر وفیه النهاس بن قهم وهو ضعیف واخرجها ایضا البزار والطبرانی
باسناد آخر رجاله ثقات وقضیة الجمل ثابتة من حدیث ابن عباس عند البزار ومن
حدیث سراقة عند الطبرانی ومن حدیث عائشة عند احمد وابن ماجه ومن حدیث عصمة
عند الطبرانی وعن هؤلاء وحدیث عائشة الذی ذکره المصنف ساقه ابن ماجه باسناد
وفیه علی بن زید بن جدعان وفیه مقال ضعفه کثیرون ووثقه بعضهم واخرج له
مسلم مقرونا بغیره کما فی التهذیب) وبقیة اسناده من رجال الصحیح (واورد هذا
الحدیث ابن الجارود فی المنتقی فهو صحیح عنده فانه لا یأتی الا بالصحیح کما صرح به السیوطی
فی دیباجة جمع الجوامع) وحدیث عبد الله بن ابی اوفی ساقه ابن ماجه باسناد صالح اه
مختصرا وفی الترغیب للمنذری عقیب روایة انس بن مالک مع قصة الجمل رواه احمد باسناد جید
رواته ثقات مشهورون والبزار بنحوه ورواه النسائی مختصرا وابن حبان فی صحیحه من حدیث
ابی هریرة بنحوه باختصار وفیه بعد روایة قیس بن سعد رواه ابو داود وفی اسناده شریک
وقد اخرج له مسلم ووثق (قلت لما سکت عنه ابو داود فهو حجة عنده) وفیه بعد حدیث ابی
اوفی رواه ابن ماجه وابن حبان فی صحیحه وساق فی کنز العمال لهذا الحدیث متونا عدیدة
وطرقا کثیرة نسرد منها سوی التی ذکرناها آنفا الحاکم عن بریدة وقیس بن سعد (ولم یتعقب
علیهما السیوطی بل صححهما فی الصغیر صریحا فهما حدیثان صحیحان) والترمذی عن انس والطبرانی
فی الکبیر عن ابن عباس والبیهقی عن ابی هریرة وعبد بن حمید عن جابر والطبرانی فی الکبیر وسعید
بن منصور عن زید بن ارقم اه وفی الخصائص الکبری روایات کثیرة منها روایة ثعلبة بن ابی
مالک عند ابی نعیم وروایة یعلی بن مرة عند الطبرانی وابی نعیم و [illegible] وجدت فی [illegible] مختصر
ولم یحضرنی الآن من کتب [illegible] الحدیث رواه ابو داود والطبرانی والحاکم والبیهقی عن
قیس بن سعد والترمذی عن ابی هریرة والدارمی والحاکم عن بریدة واحمد عن معاذ والطبرانی

عن سراقة بن مالك وصهيب وعقبة ابن مالك وغيلان بن مسلم ورواه ابن ابی شيبة عن عائشة والبيهقی ايضاً عن ابی هريرة كذا فی جمع الجوامع للسيوطی انتهی ما فی القرطاس . فهذه اسانيد لعله بعضها صحيح وبعضها حسن وبعضها ضعيف يقوی باخری ومنتهی هذه الاسانيد الی عشرين صحابيا لو اقتصرنا علی الطرق المارة والحديث اذا روی عن عشرة فهو متواتر علی القول المختار (كما فی تدريب الراوی) فهذا الحديث متواتر بالاولی وان اختلف احد فی تواتره للاختلاف فی العدد الذی يحصل به التواتر فلا يمكنه ان ينكر من كونه مشهوراً ويكفی المشهور لنسخ المتواتر علی ما تقرر فی الاصول واطلنا الكلام فيه للضرورة الداعية فی هذا الزمان والا يكفينا الاجماع مع انه لم يتراحد من السلف فلا من الخلف اختلف فی حرمة سجدة التحية مع تصريح كثير من كتب التفسير والحديث والفقه وما نقل عن بعض الصوفية فی كتب تواريخهم لم يثبت عنهم وان ثبت فلا عبرة بقولهم لانهم ليسوا ممن يعتد بقولهم فی الاجماع وان سلم كونهم ممن يعتد بقوله فی الاجماع فلا يعتد به ايضا فی هذا المقام لان الاجماع السابق لا يرتفع بالاختلاف اللاحق نعم لا يلام عليهم لعدم اشتغالهم بالتحقيقات العلمية ومع ذلك لا يحتج بقولهم وصنيعهم لاسيما اذا ثبت النكير عن بعض اكابرهم ويحتاج الی هذا الكلام اذا سلم ان سجود الملئكة لآدم وسجود اخوة يوسف وابيه له كان سجودا حقيقيا وكان تحية لهم والحال انه مختلف فيه فقال بعضهم لم يكن سجودا حقيقيا بل هو كناية عن التعظيم وقال بعضهم كان آدم ويوسف بمنزلة الكعبة لنا فاللام بمعنی الی وقال بعضهم اللام للسبب ای كانت السجدة لله تعالی شكرا علی ما انعم الله عليهم بالتحصل لاجل يوسف وآدم علی نبينا وعليهما السلام واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ومع لا يحتاج الی اثبات النسخ ويثبت الحرمة بخبر الواحد ايضا ولعل لا يخفی ان الاية وان كانت قطعی الثبوت ولكنها ظنی الدلالة فلا بعد فی نسخها حديث ظنی الثبوت قطعی الدلالة كما لا يخفی واللہ اعلم بالصواب

سوال - كيا فرماتے ہيں علمائے دين اس مسئلہ ميں كہ سجدۂ تحيۃ جو صوفيائے كرام رحمہم اللہ ميں علی منہج التعظيم لا علی سبيل العبادۃ مروج اور جسكی اباحت كے قائل ہيں جائز ہے يا نہيں قرآن شريف سے اسكی حرمت ثابت ہے يا نہيں - امم سابقہ ميں يہ سجدہ مباح تھا چنانچہ سورۂ يوسف ميں موجود ہے لہذا كوئی آيت اسكے نسخ ميں

وارد نہیں ہوئی خبر واحد سے قرآن شریف کی آیۃ کا نسخ جائز نہیں ہے پس شاہ عبد العزیز صاحب محدث دہلوی کا
یہ فرمانا کہ ہماری شریعت میں حرام ہے صحیح ہے یا نہیں. شاہ صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ احادیث کثیرہ اس کی
حرمت میں موجود ہیں وہ احادیث کونسی ہیں اور انکے خبر واحد ہونے پر جو شبہ لطیف ہر وارد ہوتا ہے اس کا
کیا جواب ہے بعض عالم فرماتے ہیں کہ اسکی حرمت پر اجماع ہو چکا اگر اجماع ہو چکا تو اصحاب طریقت
اسکو کیوں مباح سمجھا چنانچہ سلطان الاولیاء والمشائخ فرماتے ہیں کہ میں اباحۃ اصلیہ کی وجہ سے اسکو
منع نہیں کرتا ان سب کا جواب مع حوالہ کتب معتبرہ متقدمین نیز اجماع کس کا معتبر ہے قلمبند فرمایا جاوے بینوا توجروا

الجواب ـ وہ حدیث مشکوٰۃ باب عشرۃ النساء میں ترمذی سے بروایت ابو ہریرہ رضا اور ابو داؤد سے بروایت قیس
بن سعد رض اور احمد سے بروایت معاذ بن جبل رض مذکور ہے جس سے نہی عن سجدۃ التحیۃ ثابت ہے اور سجدہ عبادت کا
احتمال ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ غیر اللہ کیلئے شرک محض ہونیکی وجہ سے بالذات قبیح ہے اسمیں احتمال جواز
یا احتمال استفتاء ان صحابہ رض کا ممکن نہیں پس یقیناً سجدہ تحیہ ہی ان احادیث کا مدلول ہے پس نہی کا مدلول
حدیث ہونا یقیناً ثابت ہو گیا رہا شبہ حدیث کے خبر واحد ہونے کا اور قرآن کے قطعی ہونے کا سو ایک جواب
تو وہی ہے جو مستفتی نے نقل کیا ہے یعنی اجماع کے انضمام سے حکم حدیث قطعی ہو گیا. رہا اس پر شبہ اہل طریقت
کے خلاف کا سو اول تو یہ امر بدلائل ثابت ہو چکا ہے کہ اجماع میں ہر اختلاف مضر نہیں بلکہ جو کسی مجتہد کا اختلاف
ہو اور وہ بھی مستند الی الدلیل الشرعی ہو سو اس مسئلہ میں اختلاف کرنیوالے نہ مجتہد ہیں نہ کسی دلیل معتد بہ
کی طرف استناد ہے. دوسرے اس اختلاف سے پہلے اجماع منعقد ہو چکا ہے چنانچہ سلف میں کسی سے خلاف
منقول نہیں اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اختلاف مؤخر اجماع مقدم میں قادح نہیں بہر حال یہ اختلاف اجماع
مذکور میں مخل نہیں ہو سکتا البتہ کرنیوالے پر بھی بوجہ لغزش کے ملامت نہ کرینگے اور معذور سمجھیں گے.
دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث اس باب میں اگرچہ ثبوتاً ظنی ہے مگر دلالۃً قطعی ہے اور اس باب میں قرآن اگرچہ ثبوتاً
قطعی ہے مگر دلالۃً ظنی ہے کیونکہ بعض اہل تفسیر نے ان آیات میں سجدہ کی تفسیر تواضع کی ہے پس سجدہ حقیقیہ
قطعاً مراد و مدلول نہ ہوا اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ دلیل کی یہ دونوں قسمیں یعنی قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ اور ظنی
الثبوت قطعی الدلالۃ اثبات حکم میں ظنی ہوتی ہیں پس ایک ظنی دوسرے ظنی کا ناسخ ہو سکتا ہے تیسرا جواب
یہ ہے کہ کتب اصول حدیث میں یہ قاعدہ مذکور ہے کہ اگر طرق و رواۃ حدیث میں اتنا تعدد ہو کہ عقل تواطؤ
علی الکذب کو تجویز نہ کر سکے تو وہ حدیث متواتر ہو جاتی ہے. اور چونکہ تواتر میں کوئی عدد خاص معتبر نہیں بلکہ

تحیت کی حرمت میں کلام کیا ہے وہ کلام یہ ہے کہ شرائع من قبلنا میں سجدہ تحیت کا جائز ہونا قرآن مجید سے
ثابت ہے چنانچہ آدم علیہ السلام کو ملائکہ نے سجدہ تحیہ کیا یوسف علیہ السلام کو انکے ابوین اور اخوان نے کیا
اور ہماری شریعت میں اسکا نسخ ثابت نہیں کیونکہ جو حدیث نہی کی اس باب میں آئی ہے وہ خبر واحد ہے
اور خبر واحد معارض خبر قطعی کی نہیں ہو سکتی اسلئے حسب قاعدہ حجیت شرائع من قبلنا وہ ہمارے لئے بھی
جائز ہوگا سو یہ جواب چند وجوہ سے مخدوش ہے اول سجدہ ملائکہ یا اہل بیت یوسف علیہ السلام جو قرآن
میں مذکور ہے یہی ثابت نہیں کہ وہ سجدہ تھا یا انحناء دوسرے اگر سجدہ ہی تھا تو آدم علیہ السلام یا یوسف
علیہ السلام مسجود تھے یا جہت سجدہ تھے یہ بھی مسلم نہیں کہ وہ حدیث خبر واحد ہے اسکی اسانید میں اتنا
تعدد ہے کہ اسپر تواتر کا حکم کیا جا سکتا ہے فان الحدیث رواہ ابو داؤد والطبرانی والحاکم والبیہقی
عن قیس بن سعد والترمذی عن ابی ھریرۃ والدارمی والحاکم عن بریدۃ واحمد عن معاذ والطبرانی
عن سراقۃ بن مالک وصھیب وعقبۃ بن مالک وغیلان بن سلمۃ ومعاذ وابن ابی شیبۃ عن
عائشۃ والبیہقی ایضا عن ابی ھریرۃ کذا فی جمع الجوامع للسیوطی رحمہ اللہ وھکذا وجدتہ فی قرطاس عتیق
بخطی لم یحضرنی الان من این کنت اخذتہ فلیراجع چوتھے اگر وہ سجدہ تحیت ہی تھا اور مسجود یا جہت سجدہ
نہ تھا اور وہ حدیث خبر واحد ہی ہے تب بھی چونکہ اسکی حرمت پر اجماع ہو گیا تو حکم قطعی ہو گیا اور گو اجماع خود ناسخ
نہیں ہوتا مگر دلیل قطعی ہوتی ہے کسی ناسخ کے وجود کی وہ ناسخ ہمکو معلوم نہ ہو یا معلوم ہو اور ظنی ہو اہل علم کو
یہ سب مقدمات معلوم ہیں اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ سجدہ تحیت تو حسب فتوی فقہا حرام ہی ہے لیکن
یہ حضرات بھی مجتہد تھے گو مجتہد مطلق نہ ہوں مگر ایک دو مسئلہ میں اجتہاد کے امتناع کی بھی کوئی دلیل نہیں
پس ممکن ہے کہ ان کے نزدیک سجدہ منصوصہ سجدہ متعارفہ ہو اور وہ حدیث خبر واحد ہو یا معلل ہو جانے کے ساتھ
ہو جو سبب لغایت افضاء الی الشرک کا ہو اور یہاں علت منتفی ہو کیونکہ فاعلین اہل فہم تھے اسلئے نکیر نہ کیا ہو
یہ جواب تجویز سجدہ تحیت کا اسلئے بھی پسندیدہ نہیں کہ خود انیس الارواح جو ملفوظ مجالس میں حضرت [illegible] صاحب
سے حدیث منقول ہے کہ اگر سوائے خدا کے دوسرے کو سجدہ کرنا جائز ہوتا تو میں حکم کرتا عورتوں کو اپنے خاوند کو

ف۔ یعنی کہ اس حدیث کو قیس بن سعد سے روایت کیا ابو داؤد و طبرانی و حاکم و بیہقی نے اور ابو ہریرہ رض سے
روایت کیا ترمذی نے اور حاکم و دارمی نے بریدہ رض سے اور احمد نے معاذ رض سے اور طبرانی نے سراقہ ابن مالک
سے و صہیب و عقبہ بن مالک [illegible] سے روایت [illegible] ابن ابی شیبہ نے اور بیہقی
نے ابو ہریرہ رض سے روایت کیا کذا فی جمع الجوامع للسیوطی [illegible]

سجدہ کریں اور ظاہر ہے کہ یہ سجدہ تحیت ہی ہوتا تو حضرت خواجہ صاحب بھی اسکے ناجائز ہونے کے قائل ہیں۔

ف ۔ بعد تحریر ان سطور کے اس باب میں بعض ملفوظات حضرت سلطان النظام الدین رحمہ اللہ تعالیٰ کی نظر سے گذرے مزید بصیرت کیلئے وہ بھی نقل کرتا ہوں۔

(۱) از فوائد الفواد جلد چہارم مجلس ۲ رجب ۷۱۹ھ اسکے بعد اس بات کا ذکر چھڑ گیا کہ جو لوگ حضرت خواجہ کی خدمت میں آتے ہیں اور سر زمین پر رکھتے ہیں۔

حضرت خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر نے فرمایا میں تو یہ چاہتا تھا کہ لوگوں کو منع کر دوں چونکہ میرے شیخ کے سامنے لوگوں نے اس طرح کیا ہے اسلئے میں نے منع نہیں کیا۔

(۲) از فوائد الفواد جلد چہارم مجلس ۲۸ جمادی الاولیٰ ۷۱۶ھ آپ نے فرمایا کہ میرے پاس خلق آتی ہے اور زمین بوسی کرتی ہے چونکہ شیخ الاسلام فرید الدین و شیخ قطب الدین قدس اللہ روحہما العزیز منع نہیں کرتے تھے میں بھی منع نہیں کرتا۔

(الیٰ قولہ خطاباً لبعض المشاغبین) سو جس فرض کی وضعیت اختیاری ہوتی ہے تو اسکا وجوب تو جاتا ہے باقی رہا کرتا ہے جیسا ایام بیض اور عاشوراء کے روزے (الیٰ قولہ) سجدہ پہلی امتوں پر مستحب تھا جبکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا زمانہ آیا تو وہ استحباب جاتا رہا اباحت باقی رہی اب اگر مستحب نہیں ہو تو مباح ہوا اور مباح پر نفی و منع کہیں آیا نہیں۔

(۳) از درر نظامی باب ۵ جمع کردہ مولانا علی بن جاندار احد الخلفاء رحمہ انہیں مضمون بالا پر اتنی زیادت ہے فرمایا میرے سامنے لوگ سر زمین پر رکھتے ہیں میں اسکو اچھا نہیں سمجھتا مگر چونکہ میرے مشائخ کے سامنے ایسا ہی کرتے چلے آئے ہیں لہٰذا منع بھی نہیں کر سکتا کیونکہ منع کرنے سے تجہیل مشائخ لازم آتی ہے یا ان کی تفسیق لازم آتی ہے اھ گو اس استدلال میں یہ کلام ہے کہ یہ اسوقت ہو سکتا ہے جب نہی وارد نہ ہوا ور یہاں نہی موجود ہے جو شاید مشائخ کے نزدیک معلل بعلت ہو جیسا عنقریب گذرا ہے نیز یہ بھی کلام ہے کہ اگر منع کیا تھا اُنکے فعل کو ماؤل کہا جائے تو کلیل یا تفسیق بھی لازم نہیں آتی مگر تاہم ان ملفوظات سے چند امور مستفاد ہوتے ہیں۔

اول ۔ حضرت اس سجدہ کو سجدہ تحیت فرماتے ہیں اور گو میرے جواب اسکو اس لئے منافی نہیں کہ شاید یہ تقریر علیٰ سبیل التنزل ہو کہ اگر سجدہ تحیت بھی مان لیا جائے تو بھی یہ جواب ہے ۔ لیکن اس کا تنزل مجہول

ان هذه الصلوٰة لا تصلح فيها شيء من كلام الناس قلت عموم شيء لكونه نكرة وقع في حيز
النفي يشمل كل كلام بأي وجه كان عامدًا او ناسيا او لاصلاح الصلوٰة دوسری حدیث
عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی نجاشی رح کے پاس سے آنیکے وقت فقلت یا رسول اللہ کنا نسلم
علیک فی الصلوٰة قال ان فی الصلوٰة شغلا تیسری زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی کنا نتکلم فی الصلوٰة
الی قولہ فامرنا بالسکوت ونهينا عن الكلام قلت اطلاق الكلام في الحديث الاخير وكذا
كونه منافيا لشغل الصلوٰة في الذي قبله يعم كل كلام اور یہ تینوں حدیثیں بوجہ اشتمال علی
النہی کے حدیث ذو الیدین سے ظاہرا متعارض ہیں اب مسلک مشہور علمائے حنفیہ کا یہ ہے کہ قصہ ذی الیدین
کو نہی عن الکلام سے مقدم کہتے ہیں اسلئے قصہ ذی الیدین کو منسوخ اور نہی عن الکلام کو ناسخ قرار دیتے
ہیں اس پر شبہ مشہور ہے کہ رجوع عن الحبشہ ابتدا میں ہوا ہے اور قصہ ذی الیدین میں حضرت ابو ہریرہ
رضی اللہ عنہ موجود تھے اور ان کا اسلام بعد خیبر کے ہوا ہے پس حدیث نہی کی مقدم ہوا اور حدیث کلام
کی موخر ہیں پس نسخ صحیح نہیں۔ اور حنفیہ نے جواب دیا ہے کہ ابو ہریرہ کا قصہ میں موجود ہونا مسلم نہیں
اور سند منع یہ ہے کہ ذو الیدین بدر میں شہید ہوئے ہیں اور بدر ہجرت سے بہت پہلے ہے تو ابو ہریرہ رض اس قصہ میں کس طرح
موجود ہو سکتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ابو ہریرہ رض کسی اور سے روایت کرتے ہیں پس ممکن ہے کہ یہ قصہ حکم
نہی عن الکلام سے مقدم ہوا اور منسوخ ہو باقی ابو ہریرہ رض کا یہ قول کہ بینما انا اصلی یا صلی بنا یا صلی لنا محمول ہے
معنی صلی بالمسلمین اور روایۃ بالمعنی پر پھر اس پر یہ شبہ ہوا ہے کہ مقتول بالبدر ذو الشمالین ہیں نہ کہ ذو الیدین
پھر اس کا جواب دیا ہے کہ دونوں نام ایک ہی کے ہیں پھر اس پر شبہ ہوا کہ امکان تقدم سے وقوع تقدم لازم نہیں
آتا جواب یہ ہے کہ مبیح اور محرم میں جب تعارض ہوتا ہے بدلیل مذکور فی الاصول مبیح کو مقدم رکھکر منسوخ کیا جاتا ہے
یہ مختصر کلام ہے جو جانبین سے پیش کیا جاتا ہے اور اس احقر کا مسلک ان سب دعووں سے قطع نظر کرکے یہ ہے کہ آپکا کلام
زمانہ خصوصیات میں سے ہی ہو سکتا ہے اور صحابہ رض کا کلام مع الرسول مفسد صلوٰۃ نہیں جیسا بعض علماء نے
اس حدیث میں لکھا ہے کہ آپ نے ابی بن کعب کو پکارا تھا پھر بعد نماز کے آپ نے یہ آیت یاد دلائی استجیبوا
للہ وللرسول اذا دعاکم الآیۃ یا کلام بالایماء ہو جیسا ابو داؤد میں ہے اومؤوا ای نعم عدم فساد کلام
مع الرسول او ایماء کو نووی رح نے شرح مسلم صفحہ ۲۱۲ میں نقل
کیا ہے واللہ اعلم

اس کا ترجمہ زبان ہندی میں سمجھانا جائز ہے یا نہیں۔

الجواب۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے اب تک امت میں بھی تعامل توارث
رہا کہ خطبہ میں اور کوئی غیر چیز لاحق نہیں کرتے اسلئے فقط خطبہ عربی پر اکتفاء کرنا چاہئے ترجمہ وغیرہ کرنا بہتر
نہیں ہاں اگر کوئی نصیحت مناسب وقت کسی واقعہ درپیش شدہ میں کرے تو جائز ہے ویکرہ للخطیب
ان یتکلم فی حال الخطبۃ الا ان یکون امرا بمعروف کذا فی فتح القدیر عالمگیری صفحہ ۱۴۷ ج ۱
ویردہ ترجیحہ فی اصل المسئلۃ الی قولہما وعلیہ الاعتماد فی الخطبۃ والتشہد علی ہذا الاختلاف
۱۲ ھدایہ انا اقول فلما ثبت الرجوع عنہ فی القراءۃ بالفارسیۃ ثبت فی الخطبۃ بہا فقط واللہ اعلم

۱۴ چودھویں حکمت اقتداء غیر الثغ بالثغ وغیرہ مشاق

تحقیق فقہی مہم فی الدر ولا غیر الالثغ بہ ای بالالثغ علی الاصح کما فی البحر
عن الحلبی وابن الشحنۃ انہ بعد بذل جہدہ دائما حتما کالامی فلا یؤم الا مثلہ ولی
ان قال ہذا ہو الصحیح المختار فی حکم الالثغ وکذا من لا یقدر علی التلفظ بحرف من الحروف
اھ (ملخصا ومثلہ فی جامع الشامی) وفی رد المحتار تحت قولہ علی الاصح ای خلافا لما فی الخلاصۃ
عن الفضلی من انہا جائزۃ لان ما یقولہ صار لغۃ لہ ومثلہ فی التاتارخانیۃ وفی الظہیریۃ
وامامۃ الالثغ لغیرہ تجوز وقیل لا ونحوہ فی الخانیۃ عن الفضلی وظاہرہ اعتماد وھو الصحۃ و
کذا اعتمدہا صاحب الحلیۃ قال لما اطلقہ غیر واحد من المشائخ من انہ ینبغی لہ ان لا یؤم غیرہ
ولما فی خزانۃ الاکمل وتکرہ امامۃ الفافاء اکثر الاحوط عدم الصحۃ اھ (شامیہ ۱) عبارات منقولہ سے استفادہ ہوا

(۱) الثغ کی امامت کے جواز میں اختلاف ہے بعض نے اس کی امامت کو سب کے حق میں جائز رکھا ہے۔
(۲) الثغ صرف وہی نہیں جس میں صحیح پڑھنے کی قابلیت ہی نہ ہو کیونکہ حلبی و ابن شحنہ نے اسے بذل جہد و
کیا ہو اور جو بعد فراغ جہد قدرت کی لیس الثغ سے مراد وہ الثغ ہے جو اس وقت حالت موجودہ میں صحیح پڑھنے
پر قادر نہیں (۳) جو شخص الثغ نہ ہو لیکن اس وقت کسی حرف کے صحیح تلفظ پر قادر نہ ہو وہ بھی بحکم الثغ ہو جیسا کہ
صحیح مختار قول یہی ہے کہ الثغ کی امامت غیر الثغ کیلئے درست نہیں اور اس کا مقتضا یہ ہے کہ صحیح خواں کی اقتدا
ایسے شخص کے پیچھے جائز نہ ہو جو حروف کو صحیح ادا نہیں کرتا مگر اسوقت ضرورت کی وجہ سے امام فضلی کے قول

نوبت دینے کو جی چاہتا ہو خصوصاً حرف ضاد کے مسئلہ میں کیونکہ عام طور پر قراء اسکو غلط پڑھتے ہیں لہذا قاری کی اقتداء غیر قاری کے پیچھے صحیح ہے البتہ ایسے شخص کے پیچھے صحیح نہیں جو بحالت موجودہ تصحیح حروف پر قادر ہے مگر غفلت یا بے توجہی یا رعایت عوام کی وجہ سے کسی حرف کو مثلاً ضاد کو اصلی مخرج سے نہیں نکالتا کیونکہ وہ بحکم الثغ نہیں بلکہ عمداً غلط پڑھنے والا ہے۔ واللہ اعلم۔ ۱۹ رجب ۱۳۳۳ھ

مسئلہ ۱۵ پندرھویں حکمت اشتراط تملیک در ثمن چرم اضحیہ

سوال چرم قربانی مدارس میں دینا یا اسکی قیمت جائز ہے یا نہیں اور در صورت جواز متولی کو مدرسہ کی ضرورت کیواسطے چرم کو بیچکر کتابیں فرش وغیرہ بنانا یا خریدنا بلا تملیک جائز ہے یا نہیں۔

الجواب مدارس میں مصارف مختلف ہیں۔ بمصرف جائز میں صرف کرنیکے لئے مدارس میں دینا درست ہے اور متولی وکیل ہے مالک کا جو تصرف مالک کو درست ہے متولی کو بھی درست ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ یا تو کھال کسی حاجتمند طالب علم کو مثلاً دیدے یا خود کھال کی کوئی چیز بنوالی جائے جیسے کتابوں کی جلدیں یا ڈول وغیرہ بنوالے یا خود کھال کی عوض ایسی چیز بدل لے جو باقی رہکر کام آسکے جیسے فرش کتاب ولباس و امثال ذالک اور یہ سب صورتیں قبل بیع ہیں اور اگر کھال کو بعوض روپیہ کے بیچ ڈالا تو اسوقت بجز اسکے کہ کسی حاجتمند کو تملیکاً دیدے اور کسی محل میں صرف کرنا اسکا جائز نہیں سو ان داموں کی کتابیں یا فرش وغیرہ خریدنا درست نہ ہوگا اور اگر ایسا کیا تو ان چیزوں کا تصدق واجب ہوگا اور اگر تصدق کرنے سے کسی وجہ سے انکی قیمت کم ہو جاوے تو اس کمی کا اپنے پاس سے ضمان دینا ہوگا اور وہ ضمان بھی تصدق کیا جاوے فی الدر المختار ويتصدق بجلدها او يعمل منه نحو غربال وجراب وقربة وسفرة ودلو او يبدله بما ينتفع به باقيا كما مر لا بمستهلك كخل ولحم ونحوه كدراهم فان بيع اللحم او الجلد به اي بمستهلك او بدراهم تصدق بثمنه اه وفي رد المحتار كما مر اي في اضحية الصغير وقال في اضحية الصغير وما بقي يبدل بما ينتفع الصغير بعينه كثوب خف وفي رد المحتار حاصله انه لا يجوز بيعه بدراهم ثم يشتري بها ما ذكره ويفيده ما نذكره عن البدائع وفي رد المحتار قبيل باب الرجوع في الهبة والصدقة كالهبة وقال في الدر المختار في بدء كتاب الهبة هي تمليك العين مجانا اه قلت فاذا اشترط التمليك في الصدقة فحيث ما وقع التصدق

یجب فیہ التملیک فقط واللہ تعالیٰ اعلم ۵ جمادی الاولیٰ [illegible]ھ

سولھویں حکمت حلت زکوۃ برائے ابن السبیل لہ مال لا معہ

سوال - اگر سفر میں کوئی مالدار طالب علم یا کوئی شخص صاحب نصاب ہو خواہ بقدر نصاب اسکے ساتھ ہو یا نہ ہو اسکو زکوۃ لینا جائز ہے یا نہیں۔

الجواب - ابن السبیل مالک نصاب خواہ طالب علم ہو یا غیر طالب علم جب اسکے پاس خرچ نہ رہے زکوۃ لینا بقدر حاجت جائز ہے۔ اگر فقیر ہو تو حاجت سے زیادہ بھی جائز ہے وابن السبیل وھو کل من لہ مال لا معہ در مختار وفی الشامی عن الفتح ولا یحل لہ ان یاخذ اکثر من حاجتہ۔ اور بعض فقہاء نے جو طالب علم کیلئے مطلقاً اخذ زکوۃ جائز لکھا ہے کما فی الدر المختار ان طالب العلم یجوز لہ اخذ الزکوۃ ولو غنیا الخ وہ غیر معتمد ہے کما فی الطحطاوی وھذا الفرع مخالف لاطلاقھم الحرمۃ فی الغنی ولم یعتمدہ احد پس قول مرجوح پر افتاء باطل ہے کما بین فی رسم المفتی واللہ اعلم ۲۹

سترھویں حکمت ادائے زکوۃ بذریعہ منی آرڈر

سوال - منی آرڈر کے ذریعہ سے کسی فقیر کو زکوۃ بھیجنے سے زکوۃ ادا ہوتی ہے یا نہیں۔ وجہ شک یہ ہے کہ فقہاء نے تو تصریح کی ہے کہ فقیر کو وکیل بنانا ادائے زکوۃ میں جائز ہے مگر یہاں اہل ڈاکخانہ صرف وکیل ہی نہیں بلکہ یہ عقد داخل قرض ہو کر یہ صورت قرار پائی کہ ڈاکخانہ والوں سے یوں کہا کہ ہمارا یہ قرض زید کو دیدینا اور دل میں یوں نیت کی کہ ہم زکوۃ دیتے ہیں لہذا مسئلہ دو وجہ سے مشکوک ہوا ایک تو یہ کہ حوالہ سے زکوۃ ادا ہوگی یا نہیں۔ دوم کافر کے اس طرح دینے سے زکوۃ جائز ہوگی یا نہ۔ آجکل مدارس میں اس کا بہت دستور ہے۔

الجواب - فی الدر المختار مسائل متفرقۃ من کتاب الھبۃ تملیک الدین ممن لیس علیہ الدین باطل الا فی ثلث حوالۃ او وصیۃ واذا سلطہ ای سلط المملک غیر المدیون علی قبضہ ای الدین فیصح حینئذ ومنہ ما لو وھبت من ابنھا ما علی ابیہ فالمعتمد الصحۃ للتسلیط۔ اس جزئیہ ومنہ ما لو وھبت الخ سے معلوم ہوا کہ صورۃ تسلیط میں بالفعل تملیک ہوتی ہے ورنہ صحت کو تسلیط سے معلل نہ کیا جاتا کیونکہ قبض حسی کے وقت تو صحت ہبہ میں کوئی تردد ہی نہیں پھر اس میں ترجیح صحت کے کوئی معنی

ج۴ص۳۹۵ وفي رد المحتار وقد قدمنا اول القضاء واستظهرنا كون علة العمل بما في دواوين القضاة الماضين هي الضرورة ومقتضاه كذلك انه يعمل بلا اقامة البينة على ما يكتب السلطان من البراءات لاصحاب الوظائف ونحوهم وبعد اسطر عديدة وان ابن الشحنة وابن وهبان جزما بالعمل بدفتر الصراف ونحوه لعلة امن التزوير كما جزم به البزازي والسرخسي وقاضيخان قال ان هذه العلة في البراءات السلطانية اولى كما يعرفه من شاهد احوال اهاليها حتى الآن اهـ وفي رد المحتار قال البيري المراد من قوله لا يعمل اي لا يقضي القاضي بذلك عند المنازعة لان الخط مما يزور ويفتعل كما في مختصر الظهيرية وبعد اسطر قال الشيخ ابو العباس من يجوز الرجوع في الحكم الى دواوين من كان قبله من الامناء اي لان سجل القاضي لا يزور عادة حيث كان محفوظا عند الامناء بخلاف ما كان بيد الخصم اهـ وبعد اسطر وصرح ايضا في الاسعاف وغيره بان العمل بما في دواوين القضاة استحسان والظاهر ان وجه الاستحسان ضرورة احياء الاوقاف ونحوها عند تقادم الزمان بخلاف السجل الجديد لامكان الوقوف على حقيقة ما فيه باقرار الخصم او البينة فلذا لا يعتمد عليه اهـ ج۳ص۳۳۰ وفي الهداية كتاب الشهادات ثم التزكية في السر ان يبعث المستورة الى المعدل فيها النسب والحلى والمصلى ويردها المعدل وكل ذلك في السر كيلا يظهر فيخدع او يقصد وفيها بعد اسطر واذا كان رسول القاضي الذي يسأل عن الشهود واحدا جاز الى قوله ولهما انه ليس في معنى الشهادة الخ وقوله المستورة اسم للرقعة التي يكتبها القاضي ويبعثها سرا بيد امينه الى المزكي وسميت بذلك لانها تستر عن نظر العوام كفاية وفي رد المحتار يتسحر بقول عدل وكذا بضرب الطبول اه وبعد اسطر لا يجوز اذا لم يصدقه ولا بقول المستور مطلقا وبالاولى سماع الطبل والمدفع الحادث في زماننا لاحتمال كونه لغيره ولان الغالب كون الضارب غير عدل فلابد حينئذ من التحري فيجوز لان ظاهر مذهب اصحابنا جواز الافطار بالتحري وبعد اسطر وقد يقال ان المدفع في زماننا يفيد غلبة الظن وان كان ضاربه فاسقا لان العادة ان الموقت يذهب الى دار الحكم آخر النهار فيعين له وقت ضربه ويعينه ايضا للوزير وغيره واذا ضربه

یکون ذلک بمراقبۃ الوزیر واعوانہ للوقت المعین فیغلب علی الظن بمعونۃ القرائن عدم الخطأ وعدم قصد الافساد ص۲۶۹ و ص۳۷۰ ج ۲ وفی رد المحتار ویکون المدعو والمکاتب موثوقین بقوی شبہۃ التزویر وبعد اسطر وفیما یشتبہ الخط من کل وجہ الخ ص۱۰۹ ج۵ وفی الدر المختار ولو کانوا ببلدۃ لا حاکم فیہا صاموا بقول ثقۃ وافطروا باخبار عدلین مع العلۃ للضرورۃ وبعد اسطر وقبل بلا علۃ جمع عظیم الخ واللہ اعلم ۲ شوال ۱۳۳۲ھ

انیسویں[19] حکمت برگ تنبول یافتن صائم دہن وقت صبح

سوال - بہت سے لوگ شب رمضان میں شب کو بہ نیت صوم پان کھا کر لیٹ گئے۔ اتفاق سب کو نیند آگئی سب کے سب بدون کلی غرارہ کئے ہوئے پان منہ میں لئے ہوئے سوگئے صبح کو جاگے تو کسی کے منہ میں کل پان اور کسی کے چنے سے زیادہ اور کسی کے منہ میں بقدر چنے کے اور کسی کے منہ میں بقدر ماش کے اور کسی کے منہ میں صرف ایک دو رتی باقی ہے اور کسی کے منہ میں کچھ بھی نہیں لیکن شب کو کلی غرارہ نہیں کیا تھا تو اس صورت میں کس کس کا روزہ صحیح ہوگا اور کس کس پر قضا واجب ہے اور جسکا روزہ صحیح نہیں ہوگا اس نے اگر افطار کر ڈالا تو اسپر کفارہ واجب ہوگا اور جسکا روزہ صحیح ہوگا اگر اس نے لاعلمی سے افطار کر ڈالا تو اسپر کفارہ ہے یا قضا

الجواب - اگر سوتے وقت پان منہ میں لیکر سوئے اور صبح تک منہ میں رہا روزہ جاتا رہیگا جس صورت میں پان منہ میں نہ پایا تو ظاہر ہے کہ نگل گیا اور یہی کہا جاویگا کہ بعد صبح کے نگلا ہے لان الحادث یضاف الی اقرب الاوقات علی ما فی قواعد الفقہ اور اگر پان سالم بھی پایا تب بھی غالب یہ ہے کہ اس کا عرق ضرور حلق میں گیا ہوگا دلیل اسکی یہ ہے کہ حکما و اطباء حل السوس وغیرہ منہ میں ڈالکر سونے کو بتلاتے ہیں اگر عرق نہیں پہونچتا تو اس سے کیا نفع جب وصول ثابت ہوگیا تو حالت نوم میں افطار کرنے سے قضا لازم آتی ہے او شرب نائماً در مختار فی موجبات القضاء اور اگر سونے سے پہلے پان تھوک دیا اور غرغرہ نہیں کیا تو اگر منہ میں بقدر نخود یا زیادہ تھا اور سونے میں نگل گیا موجب قضا ہے اور جو اس سے قلیل ہو مفسد نہیں ولو اکل لحما بین اسنانہ فان کان قلیلا لم یفطر وان کان کثیرا یفطر والفاصل مقدار الحمصۃ وما دونہا قلیل ہدایہ اور افعال مصحح الصوم و فاسد الصوم کا گذر چکا فتذکر البتہ باو

عہ صرف اس جزو میں قدرے شبہ ہے دوسری عبارت سے تحقیق کیا جاوے ۱۲ منہ

صحت صوم کا افطار کر ڈالا تو کفارہ و قضا ہر دو لازم ہیں لان ظنہ لیس مستندا الی دلیل شرعی واللہ اعلم سنہ ۱۳۰۲

بیسویں حکمت اخذ زکوٰۃ کسے اکہ منافع اراضیش از ایم ز حاجت نباشد

سوال۔ ایک زمیندار کے پاس چار سو پانچ سو روپیہ کے منافع کی جائداد ہے مگر اہل و عیال کے خرچ ایسے ہیں کہ سال میں کچھ بھی بچت نہیں ہوتی تو آیا اس پر حج واجب ہے۔

الجواب۔ فی رد المحتار صفحہ ۱۰۲ جلد ثانی و فی التتارخانیۃ عن الصغری له دار یسکنها ولکن تزید علی حاجته بان لا یسکن الکل یحل له اخذ الصدقۃ فی الصحیح و فیها سئل محمد عمن له ارض یزرعها او حانوت یستغلها او دار غلتها ثلثۃ الاف ولا تکفی لنفقته و نفقۃ عیاله یحل له اخذ الزکوٰۃ وان کانت قیمتها تبلغ الوفا و علیه الفتوی و عندهما لا یحل اھ

اس روایت سے معلوم ہوا کہ ایسے شخص پر حج واجب نہیں اور اسی طرح یہ بھی معلوم ہوا کہ اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔ ۲ ربیع الثانی سنہ ۱۳۲۳ھ۔

اکیسویں حکمت عدت نو مسلمہ بعد از اسلام

سوال۔ سوال ہندہ برہمنی مسلمان ہوگئی ...... خان اس سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو کیا عدت ہندہ عورت کو پوری کرنا ضروری نہیں۔

الجواب۔ اگر اس کو حیض آتا ہو تو تین حیض اور اگر کسی وجہ سے حیض نہیں آیا تو تین ماہ گذرنے کے بعد شوہر اول کا نکاح اس سے ٹوٹیگا اب اس نکاح ٹوٹنے کے بعد پھر بھی عدت ہوگی فی الدر المختار و لو اسلم احدهما ثمه لم تبن حتی تحیض ثلاثا او تمضی ثلثۃ اشهر قبل اسلام الاخر فی رد المحتار وهل تجب العدۃ بعد مضی هذه المدۃ الخ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ۲۳ ربیع الاول سنہ ۱۳۲۳ھ۔

بائیسویں حکمت حکم مسمریزم

سوال۔ مسمریزم ایک علم ہے جسمیں صرف لڑکی اور طبیعت کی یکسوئی کی مہارت چند روز عمل کیجانی ہے جس سے مراحل تصوف مثلاً وحدۃ الوجود، کشف القبور، سلب الامراض وغیرہ بلا کسی ذکر کے طے کرتے ہیں اور

کہ عادۃً اسکے لوازم میں سے ہیں قبیح لغیرہ کی قسم میں داخل ہو کر مستحق عتاب و حرام ہے چنانچہ ماہر اصول و فقہ پر یہ قاعدہ مخفی نہیں فقط۔ ۲ ربیع الاول ۱۳۳۵ھ

تیئیسویں حکمت خریدن جائداد بنام شخصے دیگر

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین رحمہم اللہ تعالیٰ اجمعین اس مسئلہ میں کہ مثلاً زید نے اگر اپنے بیٹے عمرو کے نام کسی مصلحت سے بعوض اپنے مال کے کوئی معاش خرید کی جیسا کہ فی زماننا اکثر رائج اور عرف میں نام اسم وضعی مشہور ہے تو آیا وہ معاش زید کی ملک ہوگی یا عمرو کی اور بعد زید کو اسمیں تصرف مالکانہ مثل بیع و ہبہ وغیرہ کا ہوا یا نہیں۔ بینوا۔ توجروا۔

الجواب۔ رکن بیع کا ایجاب و قبول ہے جسکے درمیان ایجاب و قبول ہوا مبیع اسی کی ملک ہوگی پس زید نے اگرچہ مصلحۃً اپنے بیٹے کے نام سے معاش خرید کی زید ہی کی ملک ہوگی نظیر اسکی بیع تلجیہ ہے کہ دو شخص کسی وجہ سے ظاہر بیع کریں اور مقصود بیع نہ ہو سو وہاں مبیع ملک نہیں ہوتی باوجود ایجاب و قبول کے بوجہ عدم قصد ثبوت حکم کے ملک نہیں ہوتی تو جسکے ساتھ ایجاب و قبول ہی نہیں ہوا اور نہ اسکے ہاتھ بائع نے بیچنے کا قصد ہو نہ اسکے لئے مشتری کا خریدنے کا قصد ہو اسکی ملک کیونکر ہو سکتی ہے فی الدر المختار و بیع التلجیۃ وھو ان یظھر عقدا وھما لا یریدانہ ملجأ الیہ لخوف عدو وھو لیس ببیع فی الحقیقۃ بل کالھزل اھ پس مشتری ہی کی ملک ہوگی اور اسکو تصرفات مالکانہ جائز ہوں گے تاوقتیکہ کوئی سبب صحیح موجب انتقال ملک جس سے عمرو کی ملک ہو جاوے نہ پایا جاوے البتہ بعض اشیاء میں بوجہ عرف کے نفس شراء سے مشتری کی ملک ہو جاتی ہے جیسے چھوٹے بچے کیلئے کپڑے بنانے جاویں تو محض تہیہ سے اسکی ملک ہو جاتے ہیں فی الدر المختار عن الخلاصۃ وفیہا اتخذ لولدہ او لتلمیذہ ثیابا ثم اراد دفعھا لغیرہ لیس لہ ذلک ما لم یبین وقت الاتخاذ انھا عاریۃ انتہی۔ نہ اس وجہ سے کہ اشتراء کو سبب ملک ہو بلکہ اس وجہ سے کہ قرائن دال ہیں ہبہ پر اور ہبۃ للصغیر میں باپ کا ایجاب اگرچہ دلالۃً ہو کافی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر اعارہ کی تصریح کرے تو صغیر کی ملک نہیں ہوتی کما مر اور یہی وجہ ہے کہ کبیر کیلئے اگر کپڑے بنائے تو قبل تسلیم اسکی ملک نہ ہوں گے فی رد المحتار تحت قولہ لولدہ ای الصغیر واما الکبیر فلا بد من التسلیم کما فی جامع الفتاوی انتہی۔ اور دربیت وغیرہ جو خریدنے میں جب قرائن عدم ہبہ پر دال ہیں تو ہبہ بھی صحیح نہ ہوا پس بنا بر ہبہ کسی طرح بیٹے کی ملک

میں لکھی ہیں اسکے موافق نیک راہ پر چلیں اور بری راہ سے بچیں اور جھوٹی بات کا نسبت کرنا حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بڑا بھاری گناہ ہے اسلئے ایسے مضمون کا رواج دینے والا گنہگار ہوگا - ۱۶ ذی الحجہ ۱۳۳۲ھ

پچیسویں[۲۵] حکمت تعدد آدم

سوال - در کتاب ہدایۃ الاسرار منقول است کہ یکے از علماء نصاریٰ بجناب ولایت مآب حضرت علی علیہ السلام عرض نمود کہ پیش از آدم صفی اللہ چہ بود حضرت فرمود کہ آدم باز تکرار کرد دو بار ہماں جواب داد و بار سوم سوال کرد ہماں جواب یافت و صاحب تاریخ خواجگی می نویسد کہ شخصے از امام برحق امام جعفر صادق علیہ السلام احوال پیدائش آدم پرسید حضرت فرمود کہ از آدم صفی اللہ کہ جد من است می پرسی یا از آدم دیگر آں شخص متعجب شدہ عرض کرد کہ یا حضرت سوائے آدم صفی اللہ دیگر ہم بوجود آمدہ آنجناب فرمود کہ آدم صفی اللہ آدم صد و یکم است و قبل ازشے یکصد آدم گذشتہ اند کہ اولاد و احفاد ہر یکے از انہا دنیا ماندہ ہم در تاریخ جمع سطور است کہ روزے موسیٰ علیہ السلام از مدت خلقت آسمان و زمین بحضرت رب العالمین استدراک نمود حکم شد کہ در فلاں وادی چاہ ہست خود را بسر آں چاہ برساں و سنگ ریزہ دراں بینداز تا حقیقت حال بر تو ہویدا شود موسیٰ علیہ السلام بسر آں چاہ رفت و سنگ ریزہ دراں انداخت از اندروں چاہ آوازے برآمد کہ کیست بر لب چاہ فرمود کہ منم موسیٰ بن فلاں و فلاں تا آنکہ سلسلہ نسب خود تا آدم صفی اللہ علیہ السلام شمرد دیگر باز آواز آمد کہ ہر زمانے شخصے بہمیں نام و نسب بر سر ایں چاہ آمدہ و سنگے دریں چاہ انداختہ تا آنکہ نصف چاہ پر شد واللہ اعلم حاصل آنکہ ایں ہمہ معنی مذکورہ سوائے کتب مسطورہ از دیگر کتبہاء معتبرہ سیر یا آثار وغیرہ بثبوت می رسد یا چہ خلاف احوال مجہول

الجواب - ایں چنیں مضموں از اکثر بزرگاں منقول شدہ است مگر تحقیق آنست کہ حضرت شیخ مجدد الف ثانی رحمہ در مکتوب پنجاہ و ہشتم از جلد ثانی نوشتہ اند و ہو ہذا "نوشتہ بودند کہ شیخ محی الدین العربی قدس سرہ در فتوحات مکیہ حدیثے نقل می کنند کہ آں سرور فرمودہ علیہ وعلیٰ آلہ الصلوٰۃ والسلام ان اللہ تعالیٰ خلق مائۃ الف آدم و حکایتے می آرد بعضے از مشاہدات عالم در وقت طواف کعبہ شخصے چنیں ظاہر شد کہ ہمراہ جمعی طواف می کنند کہ من ایشاں را نمی شناسم و در اثنائے طواف ایشاں دو بیت عربی خواندند کہ یکے ازاں دو بیت اینست

لقد طفنا کما طفتم سنینا — بہذا البیت طرا اجمعینا

چوں ایں بیت شنیدم در خاطر گذشت کہ اینہا ابدال عالم مثال اند و مقارن ایں حال عزیزے از اینہا بجانب من نگہ

رسالہ مرسلہ خدمت اعاذۃ الناس میں صفحہ ۴ سے صفحہ ۹ تک اور صفحہ ۲۸ سے ۴۴ تک بیان کیا گیا ہے
آیا اس زمانہ حیلہ جوئی میں زید کو اس قسم کا فتوی لکھنا صحیح ہے یا نہ بینوا توجروا۔

الجواب میں نے دونوں رسالے مع اگلے لواحق کے سرسری نظر سے دیکھے مؤیدات زائدہ سے قطع نظر کر کے
اصل مقصود میں نزاع لفظی معلوم ہوتا ہے اور اختلاف بالخصوص تناقض حقیقی نہیں چنانچہ اعاذہ کے
صفحہ ۳۵ میں صحیح ہے اگر کوئی اس نیت سے بھاگے کہ طاعونی مقام میں ٹھہرنے اور طاعون میں مبتلا ہونے سے
کہیں یہ اعتقاد پیدا نہ ہو جاوے کہ طاعونی مقام میں رہنا طاعون ہونے کا سبب ہوا ہے تو ایسے بھاگنے
کی ممانعت حدیث سے ہرگز مفہوم نہیں ہوتی اھ اور صفحہ ۹ میں ہے اگر طاعون سے بچنے کی نیت ہو تو ممنوع ہے
اس سے صاف معلوم ہوا کہ جس فرار کا منشا یہ غرض اور اعتقاد ہو کہ خروج موجب نجات ہے وہ حسب اعاذہ
کے نزدیک بھی ممنوع ہے اور مانعین اسی کو منع کر رہے ہیں اور جس خروج کا منشا یہ غرض اور اعتقاد نہ ہو حسب
اعاذہ اسکو جائز بتلا رہے ہیں اور مانعین بھی اسکو منع نہیں کرتے پس جائز اور چیز ہوئی اور ممنوع
دوسری چیز پس بعض مسائل میں اختلاف نہ رہا اور اسی تفصیل کی تائید عبارت درمختار واقعہ آخر رسائل سے
سے ہوتی ہے اب صرف محل نزاع یہ رہ گیا کہ آیا فارین کی غرض فاسد ہے یا صحیح ہے سو یہ کوئی مسئلہ شرعیہ نہیں
جسمیں اسقدر کلام کیا جاوے محض ایک واقعہ جزئیہ ہے جسکی تحقیق تجربہ و مشاہدہ و تتبع احوال ناس سے ہو سکتی
کر کے نزاع مرتفع ہو سکتا ہے سو جہانتک استقراء صحیح سے کام لیا گیا یہی ثابت ہوا کہ اکثر میں جہل و معصیت
کے غلبہ سے اور بعض میں الحاد و دہریت کے اثر سے فساد غرض متیقن ہے الا نادر والنادر کالمعدوم مع علی
اور لا یکون فی زماننا الا المعدوم لہذا مقتضا انتظام احکام منع عام ہے جو مانعین کا حاصل کلام ہے بعض
مرام ہے واللہ اعلم ۱۵ ذی الحجہ ۱۳۲۳ھ

سوال۔ ایک مقام میں طاعون واقع ہوا اور جب سے کثرت سے گاؤں میں مرنے لگے اور کچھ لوگ بستی کے
محض بغرض تبدیل آب و ہوا مکان چھوڑ کر محلہ کے بالکل متصل چند بیگہ کے فاصلہ پر میدان صاف و پر فضا میں
میں قیامت پذیر ہو گئے آیا خروج محض بایں نیت جائز ہوگا یا نہیں۔

الجواب چونکہ فناء آبادی حکم میں آبادی کے ہے لہذا مجموعہ کو مکان واحد کہا جاویگا اسلئے صورت مسئولہ
میں میدان میں رہنا جائز ہے والدلیل علیہ علوما ادی الیہ نظری ان بعض الاحادیث ذکر فیہ
لفظ ارض کما رواہ مسلم وفی بعضہا بلد کما حکاہ النووی ولما کان الحدیث یفسر بعضہ بعضا

علم ان المراد بالارض هی البلدة ويؤيده ما فی الدر المختار اذا خرج من بلده حيث قيد الحكم بالبلدة ولما ثبت كون متعلق الحكم هی البلدة بجميع اجزائها محل واحد كما اعتبر فی احكام الجمعة والعيد لم يكن الخروج الی الفناء خروجا من البلدة فتفكر نعم نقل فی بعض الرسائل عن الفتاوی الكبری لابن حجر المكی ان المراد بالارض محل الاقامة وقع به الطاعون سواء كان بلدا ام قرية ام محلة ام غيرها لا جميع الاقليم الخ لكنه من العلماء الشافعية فلا يكون قوله حجة علينا لانا لم نلتزم اتباعه والله اعلم ۳۰ ذی الحجہ ۱۳۳۲ھ

شبہ متعلق جواب مندرجہ بالا

طاعونی مقام سے فناء بلد میں نکلنے کے جواز کی دلیل حضرت نے جو لکھی ہے مطالعہ کی لیکن تھوڑی سی تشریح کیلئے اور تکلیف دیتا ہوں در مختار کی عبارت کے جواب میں جو مرقوم ہے بہت تھوڑی ہے یعنی اسقدر اذا خرج من البلدة الخ معلوم نہیں ہے کہاں کی عبارت ہے میں نے اپنے مظنونہ مقامات میں تلاش کیا نہ ملی تا مجھے معلوم ہو جاتا کہ یہ عبارت خروج من بلد الطاعون ہی کی بابت ہے دوسرے یہ کہ اصل محاورات عرب میں تو بلد قطعة من الارض عامرة كانت او غامرة کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جیسا کہ الارض لقد استغناء لبلد ہیت قال الشاعر

> و بلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس

اسلئے مجھے خیال ہوتا ہے کہ کلام عرب میں محض قدیم استعمال کے بموجب ارادہ معنی بہتر ہوگا فلا ضرورة اذا فی ادخال الفناء الغير المعمور فی حكم العمران تیسرے یہ کہ فناء کی بابت خروج المسافر و قصر صلوة کی بحث میں شامی میں ہے اما الفناء وهو المكان المعد لمصالح البلد كركض الدواب ودفن الموتى والقاء التراب فان اتصل بالمصر اعتبر مجاوزته وان انفصل بغلوة او مزرعة فلا كما يأتی بخلاف الجمعة فتصح اقامتها فی الفناء ولو منفصلا بمزارع لان الجمعة من مصالح البلد بخلاف السفر پس ازالۂ سفر اور جمعہ کیلئے فناء کے اعتبار میں فرق ہوا اس مسئلہ مسئول عنہا میں کیا معتبر ہوگا ارض متصل ہی یا منفصل مزارع بھی داخل ہے وعلی کل حال كيف تقدير الفناء وتحديده وغیرہ اس میں ہے بخلاف البساتين ولو متصلة بالبناء لانها ليست من البلدة فما حكمها فی هذه المسئلة۔

الجواب۔ سوال اول در مختار میں کتاب الفرائض سے چند سطر پہلے یہ عبارت ہے۔

جواب سوال دوم - اگر بلدہ میں تعمیم بھی مان لی جاوے تب بھی مضر نہیں کیونکہ اس تقدیر پر بھی ہر جزو ارض پر تو اطلاق کیا نہ جاویگا تاکہ بیوت ومحلات کو شمول ثابت ہو بلکہ ایک قطعہ محدود کے ساتھ خاص ہوگا چنانچہ قاموس میں قطعہ کے بعد مستحیزہ کی قید مصرح ہے اور تعیین حدود کا مبنی عرف پر ہے سو ظاہر ہے کہ عرفاً معنی خاص کے اعتبار سے حقیقۃً مجموعہ اجزاء معمورہ پر اور مجازاً اجزاء تابعہ غیر معمورہ پر بھی اور معنی عام کے اعتبار سے حقیقۃً ولغۃً اجزاء معمورہ وغیر معمورہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے پس خروج عن العمارات کا خروج عن البلد ہونا پھر بھی ثابت نہ ہوگا اور فنا غیر معمور تقدیر اول پر مجازاً اور تقدیر ثانی پر لغۃً بلد میں داخل ہوگا سو تقدیر ثانی تعمیم بقدر ما میں مقید ہوگئی **جواب سوال سوم** فنا کو حکم جمعہ میں متصل ومنفصل دونوں کیلئے عام اور وسیع ماننے کی اور سفر میں وسیع نہ ماننے کی جو علت بیان کی ہو لان الجمعۃ من مصالح البلد بخلاف السفر خود بتلا رہی ہے کہ خروج متکلم فیہ کو حکم جمعہ میں کہنا چاہئے کیونکہ سکنے بھی مثل جمعہ کے یقیناً مصالح بلد سے ہیں اور ان کا سکنی یکساں ہوا اور عرض متصل ومنفصل مزارع وسبیل میں داخل ہوگا اور عبارت بخلاف البساتین الخ سے بساتین کا فنا بلد سے خارج کرنا مقصود نہیں بلکہ ابنیہ بلد سے خارج کرنا مقصود ہے چنانچہ سباق وسیاق سے یہ امر صاف ظاہر ہے اس سے سابق یہ عبارت ہے وداخل الی انہ یشترط مفارقۃ ما کان من توابع مواضع الاقامۃ کربض المصر وھو ما حول المدینۃ من بیوت ومساکن فانہ فی حکم المصر وکذا القری المتصلۃ بالربض فی الصحیح بخلاف البساتین الخ اور اسکے بعد یہ عبارت واما الفناء الخ جس سے معلوم ہوا کہ اما الفناء سے پہلے غیر فنا کا ذکر ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ قصر سفر میں تو عمارات ولواحقہا معتبر ہیں پس بساتین چونکہ سکنی واسکے مرافق کیلئے موضوع نہیں لہذا ابنیہ سے خارج ہیں جمعہ میں فنا معتبر ہے اور اسمیں زیادہ عموم ووسعت ہے جیسا خود سوال میں مصرح ہے پس بساتین کا قصر میں خارج عن البلد ہونا مستلزم نہیں کہ جمعہ وما یماثلہا کالخروج المتکلم فیہ میں بھی خارج ہو اور لغۃً بلدہ کے محلات ومنازل کو عام ہونے اور بساتین اور مزارع وغیرہا کے داخل ہونے کے لئے اتنا امر کافی ہے کہ ایک گھر سے دوسرے گھر میں کسی کی ملاقات کیلئے یا بساتین ومزارع کیلئے جو کہ ضرورت شدیدہ نہ ہوگی وجہ سے مجوزہ خروج عن محل الطاعون نہیں ہو سکتا جانا بالاتفاق جائز سمجھا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا یہ خروج عن البلد الی البلد آخر نہیں ہے فتأمل وانصف۔ واللہ اعلم

۱۰ صفر ۱۳۲۲ھ

سوال۔ طاعون شہر میں داخل ہونیکے بعد یہاں سے کچھ لوگوں نے بستی چھوڑ دی ان میں سے بعض دوسری بستیوں میں چلے گئے اور بعض بستی کے نزدیک ہی چھپر ڈالکر قصبہ میں جاگزیں ہیں فریق ثانی بھی مریض کی عیادت و نماز جنازہ و تکفین کی محنت وغیرہ میں شریک نہیں ہوتے جی میں آئی تو شہر سے باہر دفن میں آکر شریک ہو گئے ورنہ ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ ہمنے گنگوہ سے اور تھانہ بھون سے فتوی منگایا ہے تبدیل آب و ہوا کیلئے بستی سے زمانہ طاعون میں نکلنا درست ہے۔ ایک شخص نے الہ آباد سے شاید حضور کے پاس بھیجنے کیلئے اپنے عزیزوں کے اشارہ سے استفسار کیا تھا اور بستی کے باہر قریب میدان میں جانیکی اجازت کا سوال کیا تھا کہتے ہیں کہ جواز کا فتوی مولانا نے دیا بہرکیف طالب علم کے استفسار کا خیال حضور کو ہو یا نہو ان معنوں ذلیلوں کا جو حال حکم شرعی سے ہو اور جیسا کچھ پہلے کبھی لکھا گیا تحریر فرمایئے کیونکہ ہمارے یہاں کے علماء کل اس جواز کے مخالف ہیں مجھ سے کم مایہ شخص کی فہم میں بھی ہر دو فریق گنہگار معلوم ہوتے ہیں اور سخت مجرم۔ اہل محلہ کو بعض اوقات متعدد اموات ہوتے اور ایک روز میں پانچ پانچ سات سات مرنے کی تجہیز و تکفین کی محنت شاقہ اٹھاتے ہوئے دیکھتے ہیں اور شرکت نہیں کرتے نماز پنجگانہ باوجود سماعت اذان محلہ میں پڑھنے نہیں آتے تبدیل آب و ہوا کا بہانہ کرتے ہیں اور طاعونی مریضوں کے پاس سے عموماً مکان بلکہ اپنی بستی میں جانے سے نہایت ڈرتے ہیں کیا یہ عدوی و فرار من الطاعون میں داخل نہیں ہے

الجواب۔ چونکہ جواب تابع سوال ہوتا ہے اور اس سوال میں ان مفاسد کا تعرض نہ تھا جو اس سوال میں مذکور ہیں لہذا جواب اس کا جواز سے دیا گیا چنانچہ نقل جواب[عـــہ] یہ ہے لیکن جب اسکے ساتھ یہ مفاسد بھی ہیں جو اس سوال میں مذکور ہیں جیسے عقیدہ کا فساد اور فوت الفضل اور واجبات و سنن ہدی کا ترک لازم آتا ہے اس عارض کی وجہ سے یہ خروج جائز نہ ہوگا واللہ اعلم ۱۸ محرم ۱۳۲۲ھ۔

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین ان مسائل میں کہ طاعون سے بھاگنا جائز ہے یا نہیں خواہ بیماری لگجانے کے اندیشہ سے ہو یا موت کے خوف سے اور بھاگنا ایک بستی سے دوسری بستی میں ہو یا بستی سے باغوں کی جانب ہو مثلاً اگر سارا مکان چوہوں کے مرنیکے سبب سے بھر جاوے اور اسمیں سکونت دشوار ہو تو نقل مکان جائز ہے یا نہیں یا ایک مکان سے دوسرے مکان میں ہو یا مکان سے باغوں کی جانب ہو یا بستی سے دوسری بستی کی جانب ہو مثلاً اگر ساری بستی کے لوگ بھاگ گئے ہوں اور بستی کے خالی ہو جانیکے

[عـــہ] چونکہ یہ جواب مسائل طاعون کے دوسرے سوال کے جواب میں مذکور ہے اسلئے یہاں ترک کر دیا گیا۔

اور وبا کا خطرہ جاتا رہا ۔ علاوہ بخاری شریف اور مسند امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی احادیث سے استدلال عدم جواز پر مطلقاً کرتے ہیں خواہ ایک بستی سے دوسری بستی میں یا قریوں کی جانب ہو بخاری کی حدیث یہ ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوھا واذا وقع بارض و انتم بھا فلا تخرجوا منہا اور مسند احمد مطبوعہ مصر جلد ۵ صفحہ ۱۴۶ میں طاعون کے متعلق جو حدیث ہے اس کا اخیر ٹکڑا یہ ہے فاذا وقع بارض فلا تدخلوا علیہ واذا وقع بارض فلا تخرجوا فرارا منہ اور نیز اسی مسند میں ہے الفار من الطاعون کالفار من الزحف ۔ سوال ۲ فرار من الطاعون اگر گناہ ہے تو کبائر میں ہے یا صغائر میں سے اور فرار کو جو جائز سمجھے اور جواز کا حکم کرے وہ کیسا ہے ۔ سوال ۳ اگر بھاگنے کو سبب حفاظت کے لئے موت سمجھا جائے تو کیسا ہے ۔ سوال ۴ جس مقام پر طاعون ہو وہاں جانا ممنوع ہے یا نہیں اگر ممنوع ہے تو مطلقاً ممنوع ہے یا بضرورت کسی وقت اجازت ہے ۔ سوال ۵ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون مسلمانوں کیلئے رحمت ہے اور شہادت ہے مسند مذکور میں حضرت ابو عسیب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فالطاعون شہادۃ لامتی ورحمۃ لھم مروی ہے پس اس سے تعوذ اور دعا جائز ہے یا نہیں۔

الجواب ۔ ۱ طاعون سے بھاگنا جائز نہیں لقولہ علیہ السلام واذا وقع بارض وانتم بھا فلا تخرجوا فرارا منہ متفق علیہ کذا فی المشکوۃ اور اطلاق حدیث ہر فرار کو شامل ہے جو طاعون سے خواہ بخوف موت ہو خواہ بخوف بیماری لگ جانیکے البتہ یہ امر کہ یہ حکم خود اس بستی کے میدان و باغ وغیرہ کو بھی شامل ہے یا نہیں تصریح کتب مذہب میں نظر سے نہیں گذرا لیکن ظاہراً یہ خروج منہی عنہ میں داخل نہیں کیونکہ فناء مصر احکام شرعیہ میں حکم مصر میں قرار دیا گیا ہے کما فی الجمعۃ والعیدین ویؤیدہ ما وقع فی الحدیث من قولہ علیہ السلام فیمکث فی بلدہ الحدیث رواہ البخاری کذا فی المشکوۃ حیث علق الحکم بالبلد وبالخروج الی الفناء لم یزل من مکثہ فی البلد واما ما وقع من لفظ الارض فیفسر بالبلد فان الحدیث یفسر بعضہ بعضا ۔ ۲ یؤیدہ الضیاء ما روی عن انس قال رجل یا رسول اللہ انا کنا فی دار کثیر فیہا عددنا واموالنا فتحولنا الی دار قل فیہا عددنا واموالنا فقال ذروھا ذمیمۃ رواہ ابو داؤد وکذا فی المشکوۃ باب الفال والطیرۃ والحدیث وان حمل علی الفال والشوم لکن یعارضہ الاحادیث الاخر والذی یمیل الیہ القلب ان تلک الدار للضیق او لقربھا من النتن ومجاورۃ کانت فاسدۃ الھواء موروثۃ للامراض وھذہ الامراض کثیر الموت وبکثرۃ الموت وقلۃ عدد الکاسبین

وکثرة الصرف الی الادویة والتدبیر وقلة الاموال والتاکید مبنی علی هذا الوجه والله اعلم ف
ان قال قائل قد عقد الاذن فیما یلی ذلک الحدیث فی المشکوٰة بترک البلدة للوباء یقال قد
ضعف هذا الحدیث واول فی الشرح الفارسی للمشکوٰة فانظر فیه والله اعلم بحقیقة الحال

عــ۲ جو خروج کسی اور عارض کی وجہ سے ہو وہ فرار من الطاعون نہیں ہے اگر وہ عارض قوی معتبر ہے تو خروج جائز ہے
یدل علیه ما فی الدر المختار قبیل کتاب الغصب واذا خرج من بلدة بها الطاعون فان علم
ان کل شیء بقدر الله تعالیٰ فلا باس ان یخرج او یدخل الجواب یہ امر باقی رہا کہ کون عارض قوی ہے
کون نہیں سو بعض چیزوں کا سر ہونا اس طور کہ سکونت دشوار ہو جاوے عارض قوی معلوم ہوتا ہے اور دوسری
بستی اور اس بستی کے اجزا کا حکم اوپر لکھا گیا عــ۳ صرف وحشت یا خوف قلیل عارض قوی نہیں ہے
اور خوف شدید عارض قوی ہے جو مؤید ہو ما فی قاضی خان المعتدة اذا کانت فی منزل لیس معها
احد وهی لا تخاف من اللصوص ولا من الجیران ولکنها تفزع من امر المیت ان لم یکن الخوف
شدیدا لیس لها ان تنتقل من ذلک الموضع لان قلیل الخوف یکون بمنزلة الوحشة وان کان
الخوف شدیدا کان لها ان تنتقل لانها لو لم تنتقل تخاف علیها من ذهاب العقل ونحو ذلک
عــ۴ یہ عارض قوی معلوم ہوتا ہے عــ۵ وحشت کا غیر معتبر ہونا جواب سوال سوم میں مذکور ہو چکا عــ۶ یہاں
عارض قوی نہیں ہے عــ۷ مباحات سے بلا ضرر العوام سمجھے کا وجوب اس وقت ہے جبکہ کوئی ضرورت شرعی
یا طبعی معتبر اس مقصد کو لاحق نہ ہو ورنہ وہ شکر کے عدم تضرر کے واسطے اس کا تضرر گوارا نہ ہوگا ونظائرہ
عــ۸ یہاں عارض قوی نہیں ہے عــ۹ عارض قوی ہے اور دوسری بستی میں اور اس بستی کے جمیع اجزا میں فرق
جواب سوال اول میں بیان ہو چکا عــ۱۰ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قصہ سے کچھ استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ خروج عن
محل الطاعون نہیں ہوا بلکہ عدم الدخول فی محل الطاعون ہوا جسکے جواز بلکہ وجوب میں بھی کلام نہیں چنانچہ
حدیث شیخین میں ہے فاذا سمعتم به بارض فلا تقدموا علیه کذا فی المشکوٰة والعذر الفرار الی القضاء انه
لا یغنیهم فی ذهابنا هذا علی سبب غیر قدر الله تعالیٰ بل نتوکل علی الله تعالیٰ ولمقل قال الا حاجة
الیهم فلیس هذا من الفرار عن القضاء فی شیء البتہ حضرت عمرو بن العاص کی اس مسئلہ میں جو رائے
معلوم ہوئی ہے کہ مبنی من الفرار من الطاعون معلل بہ علت فساد اعتقاد کے ساتھ کہ خروج کو طبعا موثر فی النجاة
سمجھے جیسا اہل سائنس کا خیال ہے اور جو صرف اسباب عادیہ سمجھا جائے تو جائز ہے سوال تو یہ ان کا اجتہاد

مخالف نہیں ہے کیونکہ اس موضع طاعون و مقام قیام فارین واحد ہے پس اس موضع سے فرار نہ ہوا اور نیز اس وقت علت
ممانعت فرار میں ہے صرف ایک وجہ یعنی عدم صبر استقامت موجود ہے وہ الا سب مفقود جیسا کہ مولانا شاہ عبد العزیز
صاحب رحمۃ اللہ علیہ زیر سورۃ السماء کی تفسیر میں فتح العزیز میں ارشاد فرماتے ہیں کہ درست فرار ہو جاسکے ہے
کہ در صورت فرار علاج و تدابیر دشوار ہے اور صحار کو فرار سے مریضوں کے مزید تکالیف کا گمان ہے پس یہ سب وجہیں فی
زماننا دور ہیں کیونکہ باغوں و صحراء میں علاج بھی ممکن ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے اور ان کی درستگی کا پورا لحاظ کیا
جاتا ہے تیسری یہ کہ جس گھر میں آگ لگی ہو یا کوئی دیوار گرتی ہو وہاں ٹھیرنا خلاف عقل ہے بلکہ ولا تلقوا بایدیکم
الی التہلکۃ کے نہی کا امر کرنا تماما داکرنا ہے پس در صورت عدم جواز فرار دلائل مسطورہ بالا کا کیا جواب ہے عقلاً
ونقلاً عدم جواز ثابت کرنا چاہیئے۔

سوال دوم۔ در صورت عدم جواز فرار جو لوگ فرار کو جائز قرار دیتے ہیں اور فرار کرتے ہیں عند الشرع کیسے ہیں

سوال سوم۔ اگر بستی کا کوئی محلہ ہو یا دوسرا مقام اگر محلہ ہو تو کیا ایک محلہ سے دوسرے محلہ میں فرار
جائز ہے اور در صورت دوسرا مقام ہونے کے تو فرار کا پورا ثبوت ہے اسکا کیا جواب ہے۔ مدعیان عدم جواز فرار اپنے
دعوی پر ان احادیث کو پیش کرتے ہیں جو اسکی ممانعت پر صحاح میں پائی جاتی ہے جیسے الفار من الطاعون
کالفار من الزحف وغیرہ بہر حال جواز و عدم جواز عند الشرع جو کچھ ثابت ہو بالتفصیل الدلیل عقلاً و نقلاً
بیان کرنا چاہیئے بینوا توجروا۔

الجواب۔ احادیث صحیحہ میں تصریحاً فرار عن الطاعون کی ممانعت آئی ہے اور شبہات جو اسپر کئے گئے ہیں
ان کا یہ جواب ہے اول تو قاعدہ کلیہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اگر کسی امتی کے قول و فعل کے معارض
ہو تو آپکے ارشاد کو ترجیح ہوگی اور امتی کے قول و فعل میں اگر وہ مقبولین سے ہو تاویل کیجاوے گی۔ پس حضرت عمر رض
کا فعل اگر معارض مان لیا جاوے تو حدیث مرفوع صحیح پر مقدم نہیں ہو سکتا دو وجہ سے اول اسنادا اسکی صحاح
کے برابر نہیں۔ دوسرے شارع غیر شارع برابر نہیں۔ پس لا محالہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول و فعل میں کوئی تاویل
ضروری ہوگی مثلاً اسی لشکر کو دوسری جگہ بھیجنے کی ضرورت ہوگی اور یہ مسلم ہے کہ مقام طاعون ہوا اور کسی ضروری
کام کیلئے سفر کرنا جائز ہے یا اگر علت یہ قرار دیجاوے کہ صحار کو چلے جانے سے مرضی کی خرابی ہو تو اس صورت میں سارا
لشکر کا لشکر سفر کرے تو یہ علت نہ پائی جاوے گی اسلئے اجازت دیدی ہوگی چنانچہ بعض محققین قائل ہیں کہ اگر
بستی کے کل آدمی دوسری جگہ چلے جاویں تو کچھ حرج نہیں یا انکے نزدیک یہ بھی معلل ہوگی علت احتمال فساد

اعتقاد وفارین کے ساتھ اور یہ علت مفقود تھی اسلئے اجازت دیدی بہرحال یہ امر ان کا اجتہادی سمجھا جاوے
جو دوسرے پر حجت نہیں اور دوسری صورت جیسا اس زمانہ کے طبائع کو مفید بھی نہیں کیونکہ اب خاص طاعون کی وجہ
سے بھاگتے ہیں اور ساری بستی کے لوگ کہیں نہیں جاتے اور فساد اعتقاد بھی اگر کسی خاص میں ہو تب بھی کا
فعل موجب فساد اعتقاد عامی کا ہوا اسلئے اسکے لئے بھی منہی عنہ لغیرہ ہو یہ سب جب ہے جبکہ تعارض ظاہری
مان لیا جاوے اگر تعارض نہ ہو تو ان تکلفات کی حاجت نہیں چنانچہ قاموس میں جابیہ کو دمشق کا قریہ لکھا ہے
اور دمشق کا بلد عظیم ہونا مشہور ہے اور بلد عظیم کا فناء بعض جگہ میں نے خود مشاہدہ کیا ہو کہ دو دو کوس کے قریب
تک ہوتا ہے چنانچہ کانپور کے قریب ایک موضع جاجمؤ تک جو کہ مستقل آبادی اور کانپور سے کئی میل پر واقع ہے
اکثر اوقات اہل شہر کی مشق وغیرہ کرنے کے واسطے جاتے ہیں پس جابیہ اگر فناء دمشق میں داخل کر لیا جاوے تو کیا
بعید ہے علٰے فناء شہر میں جانا جائز ہے جیسا اوپر بیان ہوا اور یہ ہو سکتا ہو کہ اس وقت علل فرار میں سے
ایک یہی علت ممانعت کی ہو اگر اسکو تسلیم کر لیا جاوے تب تو جواز کا احتمال ہی نہیں پھر جواز میں سعی کرنا
فضول ہے کیونکہ ممانعت کیلئے ایک ہی علت کافی ہے جیسا اہل علم پر ظاہر ہے علٰے یہ قیاس مع الفارق ہے
گرتی ہوئی دیوار یا لگتی ہوئی آگ میں عادةً ہلاکت یقینی ہے اور یہاں یقینی نہیں ہیں ایک کا قیاس دوسرے پر صحیح
نہیں ورنہ قتال کفار تہلکہ میں داخل ہو کر ممنوع ہوگا اور طاعون کو زحف کیساتھ تشبیہ ہو وہ حدیث میں وارد ہے
اور من وخز الجن بھی آیا ہے **جواب سوال دوم** ناجائز کو جائز قرار دینا ظاہر ہے کہ فساد اعتقاد ہے
اور اسکا فعلاً اختیار کرنا فساد عمل ہے **جواب سوال سوم** ۔ جواب سوال اول میں آ چکا واللہ اعلم ۔

۲۲ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۲ھ ۔

سوال ۔ طاعون سے بھاگنے کی نسبت ہمارے علمائے کرام یہ فرماتے ہیں کہ طاعون سے بھاگنا حرام ہے خواہ
اندیشہ موت سے ہو یا اندیشہ مرض سے طاعون سے بھاگنے والا لشکر اسلام سے بھاگنے والا ہے طاعون سے بھاگنا
خدا و رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی ہے اگر بھاگنے کو کوئی شخص گناہ نہ سمجھے اسکے ایمان میں خرابی ہوگی
اگر یہ اعتقاد کر کے بھاگے گا تو نہ مریگا ورنہ مرجاتا تو کافر ہوگا امر طلب ہے چند شکوک عند رفع طلب ہیں انکا جواب عنایت ہو
(۱) جبکہ یہ مسلم ہے کہ علاج کرنا مسنون ہے اور ہر شخص کو علاج کا مجاز ہے اور ہر صاحب علم جانتا ہے کہ فن طب دو
مقصد اصل پر مبنی ہے ایک حفظ صحت دوسرے استرداد صحت پس جبکہ علاج مسنون اور عام ٹھہرا گیا جب
کہ تدابیر حفظ صحت جو شامل تغیر مکان اور تصفیہ آب و ہوا اور نقل شہر وغیرہ کو ہیں گناہ کبیرہ یا کفر متصور ہوں

(۲) اختلاج قلب میں جو کہ سوء مزاج حار سے ہو مریض کا شہر بارد میں جانا مستحق کو جائز جانا صاحب امراض باردہ کو ملک حار میں اور بالعکس جانا اب تک گناہ کبیرہ اور کفر نہ تجویز کیا گیا۔

(۳) اگر کہیں جنگ معمولی تیر و تفنگ کی ہو اور بخوف جان کوئی شخص وہاں نہ جائے یا وہاں سے علیحدہ ہو جاوے یا سنکھیا بخوف مر جانے نہ کھائے یا سنکھیا کھانا مہلک اور نہ کھانا باعث امن تصور کرے تو ابتک ایسا شخص کافر کیوں قرار پایا اور طاعون سے جو مہلک مرض ہے یہ خیال کیوں کفر ہوا۔

(۴) اس حدیث شریف کا یعنی جہاں وبا ہو نہ جاؤ اور جہاں ہو وہاں سے نہ بھاگو اگر یہ مطلب تصور کیا جائے یعنی جہاں بار ہو جا کر مبتلا ہو گے لہذا نہ جاؤ اور وہاں سے بھاگ کر دوسرے شہر کو تم ملک میں نہ ڈالو بلکہ اپنے آبادی کے کنارے پر ویرانی میں رہو کیا عیب ہے گو باعتبار شرع شریف کے کوئی مرض متعدی یعنی ایک کا مرض دوسرے تندرست کو بیمار کر دے نہیں بلکہ آلودگی اجزائے سمیہ دوسرے مقام کی اچھی ہوا کو اپنی صفت سے متصف کر گئی اسکے ماننے میں کیا قباحت ہے (۵) درحالیکہ طاعون و اسہال و درد زہ پانی میں ڈوب کر مرنا دیوار یا مکان میں دبکر اور مسلول ہو کر مرنا جل مرنا یہ سب شہادتیں ہیں پھر تخصیص طاعون کی کیا وجہ ہے جو مکان ٹوٹی ہوئی کشتی میں بھی رہنا چاہئے حضرات بشوق شہادت استعمال فرمانا چاہئے دیگر شہادتیں نظرانداز کرنا چاہئے (۶) یہ حدیث شریف کہ طاعون سے مرنا شہادت ہے اس کا یہ نتیجہ نکالنا کہ طاعون سے بھاگنا شہادت اور لشکر اسلام سے بھاگنا ہے کیا ضرور ہے بلکہ اکثر کفار کا یہ قول بالعموم سنا گیا ہے کہ وبا آئی وہ ہی وبلا ہے اور اس کا مُردہ بھی اسی گروہ میں شامل ہو جاتا ہے اور مغفور نہیں ہوتا۔ ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کیواسطے اس خیال کی نفی فرماتے ہیں اور ماجور فرماتے ہیں نہ یہ کہ حصول طاعون کی ترغیب فرماتے ہیں

(۷) درحالیکہ طبیب حاذق حرام دوا کو یہ سمجھکر کہ بجز اس دوا کی کوئی مفید اور مزیل مرض نہیں کھانا تجویز کرے تو شریعت اجازت دیتی ہے پس تمام حذاق بھاگنے کو مفید بتلاتے ہیں تو یہ امر کفر و گناہ کبیرہ کیوں قرار پایا حالانکہ حرام چیز کھالینا اور بھاگنا آپس میں تفاوت ہر ہوشمند جانتا ہے (۸) ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہے کہ میری ...... امت کے لوگ طاعون سے مریں یہ حدیث شریف پوری نقل فرمائی جاوے

(۹) درصورتیکہ طاعون سے بھاگنا منع ہے تو اسی آبادی کی ویرانی کی اجازت کیوں دیجاتی ہے جو بھاگنا منع ہے تو بچاس قدم اور بچاس کوس سب برابر ہے اسکا ثبوت کتابی کیا ہے (۱۰) درصورتیکہ جو بغرض حفظ شہادت طاعون کے مفید سمجھا گیا ہے شرع فرمایا گیا بھاگنا کیوں گناہ کبیرہ کفر قرار دیا گیا حالانکہ

غرض متحد ہے چونکہ خلائق کی جانوں سے متعلق ہے لہذا امید ہے کہ بیان توضیح مع دلائل فرمایا جاوے گا تو قیمتی وقت عزیز

الجواب (۱) نفس معالجہ کی اجازت سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر علاج جائز ہو اور کسی خاص علاج کی ممانعت سے
یہ لازم نہیں آتا کہ مطلق علاج کی ممانعت ہو جس طرح شراب و دیگر اشیاء محرمہ بتجربہ سے بعض امراض کا علاج
ثابت ہوتی ہیں وہ پھر بھی ناجائز ہیں اسی طرح اگر فرار باوجود علاج ہونے کے ناجائز ہو تو کیا استبعاد ہے (۲) جو حکم
ان امراض میں نقل کی ممانعت نہیں آئی اور طاعون میں ممانعت آئی ہے اسلئے دونوں میں جواز و ناجواز کا فرق
ہو گیا اور اگر یہ شبہ صاحب مشخص پر ہے تو اسکا جواب اسوقت ضروری ہے جب سائل غیر مسلم ہو جواب کو اس
بنا پر دیا گیا ہے کہ شبہ علماء پر ہے تو اس بنا کافی ہے (۳) اگر ان تدابیر کو مؤثر حقیقی سمجھے جس سے
تخلف محال ہے جیسے دہریوں کا مذہب ہے تو یہ اعتقاد بھی کفر ہے اور فرار من الطاعون کو موجب سلامت سمجھنا
بھی کفر اسی وقت ہے جبکہ اسکو مؤثر حقیقی سمجھے اور اگر اسباب عادیہ سمجھے تو نہ یہاں کفر ہے نہ وہاں کفر ہے
البتہ طاعون میں ممانعت شرعی کی وجہ سے یہ فرار گناہ ہوگا اور دوسری تدابیر جو ماذون فیہ ہیں جائز ہونگی
(۴) اگر صرف یہ حدیث ہوتی تو کسی تعلیل کی گنجائش بھی تھی گو یہ جاتے کہ سلف کے خلاف خلف کا اجتہاد تو
نہیں یعنی مقبول نہ ہوتے لیکن صحیح مسلم میں یہ لفظ ہیں عن اسامة قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان هذا الطاعون رجز سلط على من كان قبلكم او على بنى اسرائيل فاذا كان بارض فلا تخرجوا
منها فرارا منه الخ اس حدیث میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نص سے معلوم ہو گیا کہ علت نہی کی فرار من
الطاعون کا قصد ہے سو اگر دوسری بستی کے کنارہ پر کوئی شخص جا ٹھہرے تب بھی فرار من الطاعون صادق
آگیا اب وہ علت نہیں چل سکتی جو سوال میں لکھی ہے کہ دوسرے شہر کو تہلکہ میں نہ ڈالو (۵) اول تو اس شبہ میں
قیاس مع الفارق سے کام لیا گیا ہے کیونکہ مقیس تو طاعون حادثہ کی وجہ مہلک ظنی ہے ایک تدبیر خاص کرنا ہے اور
اور مقیس علیہا میں سے بعض میں آفات حادثہ مہلکہ بالیقین کی تدبیر کرنا ہے جیسے دار منہدم یا سفینہ منکسرہ
میں رہنا اور بعض میں خود آفات کا احداث ہے جیسے مضرات ریہ کا قصداً استعمال کرنا البتہ دوسری قسم
مقیس علیہ کے مشابہ وہ صورت ہو سکتی ہے کہ کوئی شخص اشیاء و اسباب مورثہ طاعون کا قصداً استعمال کرے
تو موجب القاء الیقینی ہوگا اسکی اجازت نہ دیجاوے گی دوسرے طاعون میں فرار سے نہی آئی ہے اور مکان منہدم
وغیرہ میں قرار سے نہی ہے پس دونوں جگہ منہی عنہ کو منع کرینگے (۶) اس سے کسی نے نتیجہ نکالا ہے اس مضمون کی
توضیح حدیث وارد ہے فی المشکوٰۃ قبیل باب تمنی الموت عن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

قال الفار من الطاعون کالفار من الزحف والصابر فیہ لہ اجر شہید رواہ احمد آگے جو لکھا ہوا ہے مبنی ہے اس حدیث کے معلوم نہ ہونے پر اسلئے قابل التفات نہیں (۷) اول تو اسی میں کلام ہے کہ شریعت نے اس مرض کی اجازت دی ہے جو حدیثیں تو صاف نہی آئی ہے آگے امام ابو حنیفہ کا مذہب منع ہی کا ہے مگر بعد کے بعض علماء نے اجازت دی ہے تو اسکو شریعت کی اجازت کہنا خود واجب التسلیم نہیں دوسرے اگر ان علماء کے قول کو حجت شرعیہ سمجھا جائے تو فقہاء نے رسم المفتی و تفصیل طبقات فقہاء میں یہ بات طے کر دی ہے کہ ہمارے زمانہ کے لوگوں کو اجتہاد کی اجازت نہیں تو اُن کے استنباط پر اپنے استنباط کو قیاس کرنا غلط ہوگا (۸) یہ حدیث میری نظر سے نہیں گذری (۹) بعض علماء کے نزدیک تو یہ بھی منع ہے اپر تو شبہ ہی نہیں بعض نے البتہ اجازت دی ہے ان کی دلیل جو اب تک مجھکو معلوم ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ فقہاء نے حکم مصرح کیا ہے مدلیل احکام جمعہ وغیرہا اور مصر تمیز اجزائے شے واحد ہے تو اس بناء پر تبدیل مکان ہی نہیں ہوا لہذا یہ فرار نہیں ہے اس سے زیادہ کوئی تصریح میں نے نہیں دیکھی (۱۰) اگر ایک مرض کے دو علاج ہوں ایک ماذون فیہ دوسرا منہی عنہ تو اسمیں کیا محال ہے اور یہ کیا ضرور ہے کہ اگر ایک ماذون فیہ ہو تو دوسرا بھی ماذون فیہ ہو اور اگر ایک منہی عنہ ہو تو دوسرا بھی منہی عنہ ہو مثال اسکی جواب سوال اول میں گذر چکی آخر میں مقصود التماس ہے کہ مسائل شرعیہ دریافت کرنے میں معاندانہ عنوان ہوا حتراز واجب ہے ان سوالات میں اسکا لحاظ نہیں کیا گیا۔ واللہ اعلم۔ ۱۱ جمادی الاخری ۱۳۲۲ھ

سوال۔ اردو کے ایک رسالہ میں چند احادیث منقول دیکھیں انکی اسانید و متون کے متعلق مجھکو تعجب واقع ہونے تسکین قلب کیلئے ان کا دریافت کرنا بہتر معلوم ہوا اول حدیث یہ ہے کہ مسند امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ میں حضرت ابوبردہ بن قیس رضی اللہ عنہ سے ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری کے بھائی ہیں حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الٰہی میری امت کا خاتمہ اپنے راستہ میں طعن و طاعون سے فرما۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ منتخب کنز العمال میں ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ طاعون تم لوگوں کیلئے رحمت اور تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا ہے اور موت صلحاء کی ہے کہ تم سے پیشتر گذر چکے ہیں اور یہ شہادت ہے تیسری حدیث یہ ہے اسی مسند میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وبا اور طاعون عذاب ہے کہ ہلاک کیا اللہ تعالیٰ نے اس سے اگلی امتوں کو اور تحقیق موجود ہے یہ زمین میں کہ آنحضرت کبھی جاتا ہے کبھی اور دفع ہو جاتا ہے کبھی پس جب کبھی کسی مقام پر نازل ہو تو مت بھاگو اس سے اور جب تو کہ کسی مقام پر ہو تو وہاں مت جاؤ۔ چوتھی حدیث یہ ہے کہ بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عائشہ

صدیقہ رضی اللہ عنہا نے حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے طاعون کی کیفیت پوچھی فرمایا کہ یہ طاعون عذاب تھا کہ نازل فرماتا تھا اللہ تعالیٰ جس پر چاہتا تھا اور اب جل جلالہ نے مومنین کیلئے اسکو رحمت بنایا ہو جو بندہ اسمیں مبتلا ہو صبر کرے اور ثابت قدم رہے اپنی جگہ پر یعنی بھاگے نہیں اور یقین رکھتا ہو اس بات کا کہ نہیں پہونچے گا اسکو کچھ مگر جو کہ اللہ تعالیٰ نے لکھدیا ہو اسکے لئے تو ملتا ہو اسکو ثواب شہید کا۔ پانچویں حدیث یہ ہے اسی مسند میں حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کا خاتمہ طعن و طاعون میں ہوگا۔ عرض کیا گیا کہ طعن تو معلوم ہو مگر طاعون نہیں معلوم کہ کیا شے ہے فرمایا کہ جنوں میں سے جو تمھارے دشمن ہیں ان سے صدمات پہنچتے ہیں انکا نیزہ ہو اور طعن و طاعون دونوں میں شہادت ملتی ہے

احادیث بالا کے متعلق سوالات

(۱) یہ احادیث باعتبار اسناد صحیح ہیں یا نہیں (۲) پہلی اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کیلئے طاعون کی دعا کی ہو آپ رحمۃ للعالمین اور مومنین پر رؤف رحیم تھے چند خاص کفار کے سوا آپنے کسی کافر کیلئے بھی بددعا نہیں کی بلکہ دعائے ہدایت ہی کی ہو آپ خود اللہ تعالیٰ سے دنیا و آخرت کی عافیت طلب کیا کرتے تھے اور امت کو بھی دعاء و طلب عافیت دنیا و آخرت تعلیم فرمایا کرتے تھے جیسا صحاح کی بعض روایتوں میں عافیت طلب کرنیکی دعائیں موجود ہیں اور آپکی حالت یہ تھی کہ جب کبھی باد تند دیکھتے تو چہرہ متغیر ہو جاتا اس حالت پر آپ طاعون کی بددعا کیوں فرماتے (۳) دوسری حدیث میں جو یہ ہو کہ موت صلحا کی ہو کہ تم سے پیشتر گذرے ہیں یہ الفاظ تیسری حدیث کے ان الفاظ کے خلاف ہیں کہ وبائے طاعون عذاب ہے کہ ہلاک کیا اللہ تعالیٰ نے اس سے اگلی امتوں کو۔ زمانہ رسالت و زمانہ صحابہؓ سے پہلے کون سے صلحا گذرے ہیں جنکی موت طاعون سے ہوئی ہے البتہ حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ میں بعض ظالم و فاسق بنی اسرائیل کی موت طاعون سے ہوئی ہے وہ انکے فسق کے سبب سے ہوئی ہے نہ انکی صلاحیت کی وجہ سے جیسا فانزلنا علی الذین ظلموا رجزا من السماء بما کانوا یفسقون کی تفسیر میں لکھا ہو (۴) ہمارا عقیدہ یہ ہو کہ طاعون کو جو بعض احادیث میں رحمت کہا گیا وہ باعتبار اجر اخروی کے کہا گیا ہو نہ باعتبار صورت دنیوی اگر وہ باعتبار صورت دنیوی رحمت ہوتا تو پھر ان الفاظ کے کچھ معنی نہ ہوتے جو چوتھی حدیث میں مذکور ہیں کہ جو بندہ اسمیں مبتلا ہو صبر کرے کیونکہ رحمت پر صبر نہیں کیا جاتا بلکہ مصیبت پر صبر کیا جاتا

اسکے علاوہ طاعون میں نقل مکان کی اجازت ہو رحمت کو چھوڑ کر نقل مکان کرنا عاقل کا کام تھا جاہل کا
کام تھا یہ ممانعت ہو کہ جہاں طاعون ہو وہاں نہ جاؤ رحمت میں جانیکی ممانعت خلاف عقل و نقل ہو یہ بھی
جس سے دیکھا جاتا ہو طاعون صورتاً دنیوی کے اعتبار سے رحمت نہیں بلکہ اجر اخروی کے لحاظ سے انشاء اللہ
تعالی ہوگا میرا یہ عقیدہ خلاف سنت تو نہیں ہے (۵) تیسری حدیث کے ان الفاظ سے اور تحقیق موجودہ سے یہ
میں کہ آجاتا ہو کبھی اور رفع ہو جاتا ہو کبھی معلوم ہوتا ہو کہ طاعون زمین سے آتا ہے مگر اسی حدیث کے ان الفاظ
سے اور جب کبھی کسی مقام پر یہ نازل ہو یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ زمین سے نہیں بلکہ زمین پر نازل ہوتا ہو اور
قرآن مجید کے الفاظ انزلنا اور رجزا من السماء سے تو بہت صاف طور پر معلوم ہوتا ہو کہ زمین سے نہیں
آتا بلکہ آسمان سے نازل ہوتا ہو زمین میں موجود ہونا اور آسمان سے نازل ہونے میں زمین آسمان کا فرق ہو۔
(۶) کتب طب میں طاعون کی جو حقیقت و ماہیت لکھی ہو وہ اور ہی کچھ ہے اور یہاں پانچویں حدیث سے
اور ہی کچھ ثابت ہوتا ہو حدیث کے سامنے قول اطباء مردود ہو مگر یہ معلوم ہو جانا ضرور ہو کہ یہ حدیث صحیح ہو طاعون
کو جنوں کا نیزہ کہا گیا ہو اور نیزہ مارنیکا سبب دشمنی و عداوت کو بتایا گیا ہو تو جنوں کو دشمنی و عداوت ہمیشہ سے تھی
اور انسان پر نیزہ مارنے کی قدرت بھی ہر وقت حاصل ہو کیونکہ وہ انسان کو دیکھتے ہیں اور انسان ان کے
نیزوں کو نہیں دیکھتا پھر خاص خاص وقتوں میں اور خاص خاص مقاموں میں طاعون کے ظاہر ہونے کی کیا وجہ ہو کبھی یا
کہیں بلکہ سب کہیں ہر وقت طاعون موجود رہنا چاہئے لیکن ایسا نہیں ہو ہمارا عقیدہ تو یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کی
طرف سے ایک عذاب ہو بصورت طاعون بسبب فسق و فجور نازل کیا جاتا ہے اور وہ عام ہو جاتا ہو تو مومنین کو
بھی لے لیتا ہو تاکہ ان کے مراتب آخرت میں اور عالی کئے جاویں جنوں کی دشمنی و عداوت اور نیزہ مارنیکا حال
اگر صحیح حدیث سے معلوم ہو جائے تو اسی پر یقین اور عقیدہ رکھنا ضروری ہو خواہ وہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے اتنا
لکھنے کے بعد علاج القحط کی بہت سی عبارتیں اس رسالہ کی عبارتوں کے خلاف معلوم ہوئیں دو باتوں کو
بطور نمونہ عرض کرتا ہوں (۱) اس رسالہ کی پہلی اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہو کہ طاعون کیلئے آپنے
دعا کی اور علاج القحط سے معلوم ہوتا ہو کہ طاعون سے آپنے پناہ مانگی جیسا علاج القحط کی اس عبارت سے واضح ہے
ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ دس آدمی مہاجرین میں سے حضور نبوی صلی اللہ علیہ وسلم
میں حاضر تھے جن میں سے ایک میں تھا آپنے فرمایا کہ اے مہاجرین پانچ باتیں ہیں اور میں تمہارے لئے اللہ کی
پناہ مانگتا ہوں کہ تم ان میں نہ پڑو (۱) نہیں ظاہر ہوئیں بے حیائی کی باتیں کسی قوم میں حتی کہ کھلم کھلا کرنے لگیں مگر۔

ہوئے طاعون میں یا وبائی بیماریوں میں کہ جو انکے باپ دادوں میں کبھی نہ ہوئی تھی۔ علاج القحط صفحہ ۱۴ و ۲۶۔ (۲) اس
رسالہ کی چوتھی حدیث میں یہ لفظ ہیں یہ طاعون عذاب تھا کہ نازل فرماتا تھا اللہ تعالیٰ جس پر چاہتا تھا اور
اس حدیث کے علاوہ ایک جگہ یہ لفظ ہیں اور امتوں کیلئے یہ طاعون عذاب تھا اور اس امت کیلئے رحمت
وشہادت ہے۔ تھا کے لفظ سے صاف ظاہر ہے کہ اب اس زمانہ میں ہر چہار طرف طاعون پھیل رہا ہے وہ عذاب
نہیں علاج القحط کی یہ عبارت ہے وہ فرماتی ہیں (یعنی عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا) کہ میں نے رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم سے طاعون کی نسبت سوال کیا آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ ایک عذاب ہے کہ جس پر اللہ تعالیٰ
کو منظور ہوتا ہے بھیجتا ہے ہے کے لفظ سے صاف ظاہر ہے کہ اب اس زمانہ میں جو طاعون پھیل رہا ہے وہ بھی
عذاب ہے مگر اس کا مومنین کیلئے رحمت ہونا وہ باعتبار اجر اخروی پہلے زمانہ میں بھی تھا اور اب بھی ہے
دونوں میں فرق کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

الجوابات (۱) اول مسند اور کنز العمال یا اسکے منتخب میرے پاس نہیں اسلئے ان احادیث کی صحت
کی تحقیق نہیں کر سکتا علی التقدیر الثبوت جواب شبہات کا لکھوں گا البتہ بخاری کی جو حدیث ہے اس میں جو ہے
صحیح ہے (۲) ایک شے میں مختلف اعتبارات اور حیثیات ہوتی ہیں اگر رحمت ہو کسی حیثیت سے دعا ہو تو کیا
حرج ہے اور اس حیثیت سے مدافعت کے بھی منافی نہیں جیسے حدیثوں میں تمنائے شہادت بھی ہے اور سوال عافیت
بھی اور یاد رہے یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ اسکا رحمت ہونا کہیں وارد نہیں (۳) اگر سابقین میں اشرار کیلئے
عذاب اور ابرار کیلئے رحمت کہا جاوے تو دونوں حدیثوں میں تعارض نہ ہوگا اور صلحاء امم سابقہ میں بھی بہت
گزرے ہیں گو ان میں ہو اہل طاعون کا قصہ مجھکو باتعیین معلوم نہ ہو۔ (۴) ٹھیک عقیدہ ہے لیکن تعبیر کیلئے
یہ عنوان زیادہ واضح ہے کہ رحمت اور مصیبت دونوں دنیا ہی میں ہیں لیکن رحمت باعتبار اثر یعنی استحقاق
اجر کے ہے اور مصیبت باعتبار صورت ظاہری کے (۵) اگر دونوں طرح ہوتا یا اسباب سماویہ اسباب طبیہ
دونوں کو کچھ دخل ہو تو کیا بعید ہے (۶) اگر دونوں طرح ہوتا ہو یا مجموعہ کو دخل ہو اطباء نے ظاہری اسباب کو
بیان کر دیا ہے اور شارع علیہ السلام نے باطنی سبب کو یا ان اسباب میں خود ایک دوسرے کیلئے سبب ہو
احتمالات عقلیہ اور رفع تعارض کیلئے کافی ہیں مثلاً کسی کو مٹھائی کھانے سے صفرا کا ہیجان ہوا اور اس سے بخار
ہو گیا تو دونوں کو بخار کا سبب قرار دیا جا سکتا ہے جیسے حکماء رمال نے آثار طاعون کا سبب کیڑوں کو بتلایا
ہے اور قدماء نے مادہ کو اور دونوں میں کچھ تدافع نہیں اور جنوں کی دشمنی پر جو شبہ کیا ہے اس کا یہ مقدمہ کہ

عقیدہ جو تو پھر وحشت کیوں جو لوگ طاعون زدہ بستی کے باہر اسی بستی کے متعلق باغوں میں یا گورستان میں
یا عیدگاہ یا اور کہیں جا بسے ہیں یا اسی بستی کے اندر ایک محلہ سے دوسرے محلہ میں یا اسی بستی یا اسی محلہ
کے اندر ایک گھر سے دوسرے گھر میں جا بسے ہیں انکو زید صف جماعت بھاگنے والوں کی بابت خیال کرتا ہے
اور ارتکاب گناہ کبیرہ کا الزام لگاتا ہے اور مجمع عام میں ملامت کرتا ہے اور بڑے زور و شور سے بیان کرتا ہے
کہ بستی کے اندر بھاگنا درست ہے نہ بستی کے متعلق باغوں کھیتوں عیدگاہوں یا اور کسی جگہ بستی کے باہر
اور بستی کے خلاف دوسری بستی میں کیونکہ طاعون سے بھاگنے کی حدیث شریف میں سخت ممانعت آئی ہے
اور بستی اور غیر بستی کی قید حدیث میں نہیں ہے جس طرح دوسری بستی میں جان بچا نکلنے کو بھاگ جانا درست
نہیں۔ اسی طرح بستی کے اندر اور بستی کے متعلقات میں بھی جائز نہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ جب طاعون نہ تھا
تو کوئی بھی بھاگا نہ تھا سب اپنے اپنے گھروں میں تھے جب طاعون آیا اور لوگ بھاگے تو ضرور طاعون سے
بھاگے اور جان بچانے کو بھاگے اور ضرور اس خیال سے بھاگے کہ اگر بستی میں رہیں گے تو مر جائینگے تو بچ
جائینگے اگر اللہ تعالی ہی کو مارنے جلانے والا سمجھتے تو اپنا اپنا گھر چھوڑ کے تکلیف کیساتھ کبھی بستی کے باہر
رہنا گوارا کرتے بھاگنے والوں کی ظاہری حالت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ بھاگنے کو زندگی میں دخیل
سمجھتے ہیں جب لوگوں کی یہ حالت ہو تو بستی کے اندر اور بستی کے باہر اسکے متعلقات میں بھاگ کر جا کر
رہنا کسی طرح جائز نہ ہوگا بلکہ یہ فرار میں داخل ہوگا پس جن لوگوں نے حدیث مطلق کو بستی کے اندر یا
متعلقات کی قید میں لگا کر مقید کیا ہے اور اسکو فلاں فلاں حالت پر محمول کیا ہے یہ سب غلط اور حدیث
میں اصلاح دینا ہے جو کسی مسلمان کے نزدیک جائز نہیں ہو سکتا جو لوگ یہ قید لگاتے ہیں کہ بنظر حقیقی اللہ
تعالی ہی کو سمجھے تو جانا درست ہے یا دفع وحشت یا علاج کرنے یا تجارت کرنے یا اور کسی ضرورت سے چلا جائے
تو درست ہے یہ سب قیدیں غلط اور من گھڑت ہیں اگر اسی طرح ہر شخص کہنے لگے تو بھاگنا ہی درست
ہو جائیگا اور ایک کو جانے اور بھاگنے سے دوسرا بھی حیلہ نکال کر بھاگنا چاہے اور ضرور نقصان متعدی تک
پس کوئی صورت ایسی نہیں جس سے گناہ متعدی نہ ہوتا ہو یا کم از کم گناہ لازمی نہ لازم آتا ہو اسلئے اس وقت
بلکہ ہر زمانہ میں مطلقاً بستی سے نکلنے بلکہ گھر چھوڑنے ہی سے ممانعت کرنا ضرور ہے اب دریافت طلب یہ
کہ زید کا یہ اعتقاد و عمل جو اوپر مذکور ہوا موافق شریعت کے ہے یا نہیں اور زید کو کیا سمجھنا اور اس کی بات کو
ماننا چاہیے یا نہیں۔

الجواب۔ احکام شرعیہ بعضے معلل ہوتے ہیں اور اس علت کو مجتہدین اپنے ذوق اجتہادی سے سمجھ جاتے
ہیں اور یہ اجتہاد وہ رائے نہیں ہے جس کی مذمت وارد ہے کیونکہ اجتہاد کا استعمال بلانکیر صحابہ سے قطعیۃ ثابت ہے
اور وہ علت کبھی صراحۃً منقول ہوتی ہے کبھی اشارۃً مفہوم ہوتی ہے اس تمہید کے بعد جاننا چاہئے کہ حسنات
الجزو میں کنز العمال سے یہ روایت نقل کی ہے فکتب الیہ (ابی عبیدۃ) عمرؓ ان الاردن ارض
عمیقۃ وبئیۃ وان الجابیۃ ارض نزہۃ فاظہر بالمہاجرین الیہا اھ باوجودیکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
کو حدیث مرفوع نہی عن الفرار پر اطلاع تھی اس سے مفہوم ہوا کہ علت نہی کی آپ نے مریضوں و مصیبت زدوں
کا ضائع ہوجانا سمجھا تھا اسی بنا پر چونکہ سب کے منتقل ہوتے میں ضیاع مذکور نہ تھا اسلئے آپ نے اجازت
دیدی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ مجتہد ہیں اسلئے یہ علت معتبر ہوگی چونکہ نقل عن المکان یا خروج الی الفناء
میں یہ علت نہیں ہے اسلئے نہی نہ ہوگی۔ دوسری حدیث میں بارض اور بلدۃ الفاظ آئے اور حدیث ایک
دوسرے کی مفسر ہوتی ہے معلوم ہوا کہ ارض سے مراد بلد ہی ہے اور فناء بلد احکام میں مثل بلد کے ہے پس قرار
فی البلد کو قرار کہنا حدیث کے مقابلہ میں لئے لگانا ہے اس تقریر سے سب شبہات کا جواب ہوگیا۔ ۲۰ شعبان ۱۳۳۲ھ

سوال۔ نقل مکان میں اگر نقل بلد کے ساتھ نہ ہو مجھکو شبہ ہے کیونکہ حکم تو عام اور مطلق ہے جو شامل ہے تمام
افراد خروج و دخول کو پس مخصص کونسا حکم ہے جسمیں نقل مکان کی فرد خاص ہے اور جو علت نقل بلد میں
متحقق ہو وہی نقل مکان میں جواب شافی مرحمت ہو۔

الجواب فی المشکوۃ عن البخاری عن عائشۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس من
احد یقع الطاعون فیمکث فی بلدہ الخ وفیہا عن الشیخین عن اسامۃ قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا وقع بارض وانتم بہا فلا تخرجوا فرارا منہ چونکہ طبعاً و عرفاً و شرعاً لازم ہے کہ ترغیب
اسی امر پر ہوتی ہے جسکے ترک پر ترہیب ہو اور ترغیب میں مکث فی البلد کا عنوان ہے اس سے معلوم ہوا
کہ اسی ترک مکث فی البلد پر ترہیب ہوگی پس یہ قرینہ ہے کہ ارض کی تفسیر بلد ہے و نیز اکثر احکام شرعیہ
فقہیہ میں تمام بلد و ما یلحق بہ کو حکم موضع واحد میں ٹھیرایا ہے جیسے اقامت جمعہ میں فناء مصر حکم مصر میں ہے
اسلئے تمام اکناف بلد واحد کو حکم مکان واحد میں کہا جاویگا۔ یہ کلام تو متعلق نص کے ہے رہی علت سو وہ
محققین کے نزدیک ضیاع حقوق مرضی و اموات ہے اور نقل مکان فی البلد الواحد میں یہ علت نہیں
لہذا معلول یعنی نہی بھی نہیں واللہ اعلم۔

سوال۔ مقام طاعون سے بخوف طاعون بھاگنا کیسا ہے جو مسلمان طاعون سے بھاگ کر دوسری جگہ چلے گئے اور پھر وہاں جاکر بھی طاعون ہو گیا اور اسی عارضہ میں مبتلا ہو کر مرے تو انکا شمار شہیدوں میں ہوگا یا نہیں۔

الجواب۔ یہ بھاگنا حرام ہے اور قاعدہ ہے کہ جو شخص معصیت کے سبب سے مرے وہ شہید نہیں ہوتا اور جو شخص معصیت میں کسی سبب شہادت سے مرجائے وہ شہید ہے اور گناہ کا وبال جدا رہا پس یہ شخص جو معصیت کی حالت میں بیمار ہو کر مرا ہے سبب شہادت سے اسلئے شہید ہوگا فی رد المحتار قبیل باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ من غرق فی قطع الطریق فھو شہید وعلیہ اثم معصیتہ وکل من مات بسبب معصیۃ فلیس بشہید وان مات فی معصیۃ بسبب من اسباب الشہادۃ فلہ اجر شہادتہ وعلیہ اثم معصیتہ وکذا لو قاتل عربی علی فرس مغصوب ینبغی ان یکون شہیدا فی معصیۃ تقع علیھم لھیبۃ فلھم الشہادۃ وعلیھم اثم المعصیۃ اھ فقط ۹ رجب ۱۳۲۲ھ

سوال۔ بخوف طاعون مقام طاعون کی آبادی سے فرار کیسا ہے مثلاً کاشتکار یعنی آبادی سے کچھ فاصلہ پر یعنی ایک میل کے ایسے فاصلہ پر چلا جانا جو آبادی کے اکثر ضروریات کو پورا کرتا ہو کیا داخل فرار عن الطاعون ہوگا جسکی ممانعت بحدیث حضرت عبدالرحمن بن عوف سے جو بخاری کی جلد رابع باب ما یذکر فی الطاعون میں مروی ہے ثابت ہو اگر داخل فرار طاعون ہوگا تو کیوں جبکہ مسافر کو بھی نماز میں بعد نیت اقامت کی عمارات سے نکلنے پر فوراً قصر واجب ہو جاتا ہے جیسا کتب فقہ سے ثابت ہے کہ حکم کا اطلاق محض عمارات پر ہوتا ہے کہ فنا عمارات پر۔

الجواب۔ فنا مصر حکم مصر میں ہے یعنی باب مصالح بلد کے اور جسکو مصالح بلد سے ہو مثل اقامت جمعہ کے اسلئے فنا شہر میں اگر رہنا منقول شہر میں رہنے کے ہے بخلاف سفر کے کہ وہ مصالح بلد میں سے نہیں بلکہ متعلق ہے مصلحت بلد یعنی سکنے کا اسکے بارہ میں فنا کا حکم بلد میں نہیں اور فنا ہی سے قصر شروع ہو جاتا ہے فی الشامیۃ عن القہستانی ولا یخلاف الجمعۃ فتصح اقامتھا فی الفناء ولو منفصلا بمزارع لان الجمعۃ من مصالح البلد بخلاف السفر اھ واللہ اعلم [illegible] ۱۳۳۰ھ

سوال۔ اذان دینا واسطے دفع وبا کے جائز ہے یا ناجائز اور جو لوگ جواز استدلال بہ حصن حصین اذا تغولت الغیلان فنادوا بالاذان پیش کرتے ہیں یہ استدلال انکا درست ہے یا نہیں اور اسی جگہ

جہاں کان میں اذان کہی جاوے چونکہ اذان صلوٰۃ کان سے منہ قریب کر کے نہیں ہوتی لہذا اس میں یہ
علت نہ ہوگی اور نہ طاعون میں یہ وصف عملاً ہے کیونکہ جب مریض کو عین عروض مرض کا وقت ہوا اسوقت کوئی
بھی اذان نہیں کہتا بلکہ شب و روز میں کیفما اتفق یا کسی وقت کی تعیین کیساتھ اذان کا معمول ہے خواہ وہ عروض
مرض اسکے قبل ہو یا بعد ہو سو اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ بلا وصف فور تو پانچ وقت کی اذان ہی کافی ہے اور
یہی وجہ ہے کہ اذان میں جو علاوہ خاصیت تولیٰ شیطان کے اور خواص حدیثوں سے ثابت ہوئے ہیں مثل
اجابت دعا عند اشا اور شہادت اشیاء علی ایمان المؤذن انکی تحصیل کیلئے مستقل اذان کی کسی نے
اجازت نہیں دی کیونکہ اذان نماز کی اسکے لئے کافی ہے ورنہ چاہئے کہ جب بے کار کرنا ہو پہلے اذان کہہ لینا
جائز ہو خواہ کوئی وقت ہو یا اسی طرح جب اشیاء کو شاہد ایمان بنانا ہو ولا قائل بہ۔ اور جاننا چاہئے کہ جواب
ثانی میں جو کہ علی سبیل التنزل ہے تبرعاً فرض کر لیا گیا ہے کہ طاعون میں اذان کا ثبوت اس تقدیر پر بھی
نہ ہو سکے ورنہ نفس الامر میں یہ حکم غیر قیاسی ہے پس اس قیاس سے زلزلہ وغیرہ کیوقت بھی اذان کی گنجائش نہیں
ہو سکتی تیسرے خود یہی امر محل کلام میں ہے کہ آیا یہ طاعون سبب وخز جن ہوتا ہے جیسا کہ اطلاق حدیث اسکا
مرجح ہے یا بعض طاعون اسکا سبب ہے جیسا کہ اہل کا قوت جزئیہ میں ہونا اس کا مصحح ہے جب خود مبنی یعنی
وخز جن ہی مشکوک فیہ ہے تو مبنی یعنی اذان کا کیسے ثبوت ہو جاویگا چوتھے اسمیں بہت سے مفاسد لازم آتے
ہیں مثلاً التباس مصلین بوجہ غلبہ جہل اہل زمانہ کے اور تو حش ضعیف القلب لوگوں کا کہ وہ انکے ذہن
میں تخیل ہجوم مرض کی تجدید کر دیتا ہے اور عوام الناس کا اذان کے بھروسہ اصلاح اعمال و استغفار و دعا
الٰہی سے بیفکر ہو جانا اور اسکو احکام منصوصہ سے بڑھ کر سمجھنے لگنا وغیرہ وغیرہ تو ایسی حالت میں تو جائز بھی ناجائز
ہو جاتا ہے چنانچہ تغول وغیرہ کے مواقع میں جو اذان وارد ہے اسمیں بھی عدم لزوم مفسدہ شرط ہے پس تقریر
مذکور سے ثابت ہو گیا کہ حدیث تغیل سے استدلال کرنا اس باب میں درست نہیں اور یہ اذان محض حادث فی
الدین ہے اور یہی وجہ ہے کہ طاعون عمواس میں باوجود شدت احتیاج کے کسی صحابی سے منقول نہیں کہ طاعون
کیلئے اذان کا حکم دیا ہو یا خود عمل کیا ہو اور سوال ثانی میں حدیث کا مدلول تو ظاہر ہے اگر اسکے متعلق کوئی
خاص امر پوچھنا ہو تو تصریح اور تعیین کرنا چاہئے اور سوال ثالث میں جس حدیث کی طرف اشارہ ہے اسکی تحقیق
کی صورت قریب الی الفہم یہ ہو سکتی ہے کہ وخز جن سے مادہ سمیہ کا حدوث ہو جاتا ہے جس کو ہیجان دم یا
انصباب دم عارض ہوتا ہے خواہ ہمیشہ یا کبھی کبھی جیسا اوپر گذرا باقی حقیقت حال اللہ کو معلوم ہے ۱۹ ربیع الثانی

قلوب بھی ہو اور نقل صفار میں بھی کسر قلوب یقینی ہے تقریر سوال کا جو حاصل میں نے سمجھا ہوں اسکے تو یہ
جواب انشاء اللہ کافی ہے اور اگر کوئی جزو رہ گیا ہو تو مکرر پوچھ لیا جاوے۔ ۱۸ شعبان سنہ ۱۳۳۲ھ

سوال بر جواب بالا۔ فقرہ حدیث فلا تخرجوا فرارا منہ سے شہر سے باہر فرار کرنیکی ممانعت ہے
لہذا شہر کے حد میں فرار جائز ہوگا لیکن قریب کے دوسرے موضع میں یا دوسرے شہر میں کسی حالت میں
فرار جائز ہے یا نہیں۔ اور اگر مطلق ہو کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شہر
اردن سے شہر جابیہ جانیکا حکم کیوں فرمایا تھا۔ اور قول حضرت عمر رض کے معنی الجیش شہر اردن کو قبل
طاعون زدہ ہونیکے وطن اقامت بنایا تھا یا بعد طاعون ہونیکے اگر بعد شروع طاعون کے کیا تو اس قول
سے معلولیت حدیث پر استدلال صحیح ہے یا نہیں۔ اور اسقدر اضافہ کرتا ہوں کہ فقرہ حدیث فلا
تدخلوا فیہ مطلق ہے تو مطلقاً دخول منع ہے یا جائز ہے اور جائز ہے تو کسی مجبوری کی وجہ سے یا
بغیر مجبوری بھی مطلقاً دوسرے موضع سے طاعونی موضع میں جا کر مریض کو دیکھنا یا جمعہ پڑھنا یا کفن
یا عیادت کرنا وغیرہ جائز ہے یا نہیں اور اگر جائز ہے تو بکر متولی الا لامر گنہگار ہوگا یا نہیں۔

الجواب عن السؤال علی اصل الجواب ۱۔ جائز ہوگا لوجود الفرار ۲۔ کیونکہ نہی خارج
مقیس کیا تھا کما ذکر فی الجواب السابق ۳۔ محمول اسپر ہوگا کہ وطن اقامت نہ بنایا تھا جیسا کہ
غالباً لشکر مفازہ میں رہتا ہو ۴۔ یہ جزو سوال کا سمجھ میں نہیں آیا بوجہ اجمال عبارت کے بہر حال یہ مبنی ہے وطن
اقامت بنانے پر اور وہ خود ثابت نہیں (الجواب عن الاضافۃ) ۵۔ مطلقاً منع نہیں لان النصوص
مستثناۃ باطلاق الدلائل ۶۔ حاجت کیوقت جائز ہے گو وہ درجہ مجبوری تک نہ پہونچی ہو
جائز ہو خواہ دوسرے دلائل ہو واجب ہو یا نہ ہو اگر واجب بھی ہوگا تو ترک پر ملامت ہوگی الا لعلۃ فقط ۔ شعبان سنہ ۱۳۳۲ھ

سوال قبل ابتلائے مرض بطور حفظ ما تقدم تدبیر تداوی جائز ہے یا نہیں۔

الجواب۔ تداوی بالمباح قبل سے بھی جائز ہے۔ ۱۲ صفر سنہ ۱۳۳۳ھ

سوال۔ بااصول ڈاکٹری طاعونی ٹیکا لگانا جس کا عرق بقول بعض موش وغیرہ موش متاثرہ طاعون کا
عصارہ کیمیاوی ہو اور بقول بعض لحم خنزیر کا عصارہ بھی اس میں ممزوج ہونا بیان کیا جاتا ہے یا تحلیل اجزائے
سمیت کا ذریعہ بنکر جسم و خون میں بخلاف ارشاد الشفاء فی الحرام داخل ساری کرنا درست ہو سکتا ہے یا کیا

الجواب۔ بتقریر شفا میں بعض متاخرین نے تداوی بالحرام کی رخصت دی ہے۔ کذا فی الدر المختار ۱۲ صفر سنہ ۱۳۳۳ھ

سوال - دوسری جگہ طاعونی مقام سے بغرض تخلیہ نقل مکان جو ہٹنا ضروری قرار دیا گیا ہو جائز ہے یا نہیں۔

الجواب - انتقال جگہ درست نہیں ایک ہی جگہ میں مکان بدلنا یا اس کا نقل درست ہے ۱۲ صفر ۱۳۲۲ھ۔

سوال - ایک فریق مسلمانوں کا طاعون سے فرار کو مثل فرار عن الزحف خیال کرتا ہے جس کی تائید یہ آیہ قرآنی (قل لن ینفعکم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قلیلا) سے ہوتی ہے دوسرا فریق فرمان نبوی (فر من المجذوم کما تفر من الاسد) کے احتجاج پر صفات ارشاد و سراپا رشاد کہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی مرض طاعون کے لئے بھی وسعت کا قائل ہو کر فرار کو ترجیح دیتا ہے۔ ان دونوں میں کون صواب پر ہے

الجواب - نہی عن الفرار من الطاعون منصوص ہے۔ اور جواز امر فرار من المجذوم پر مقیس ہے اور منصوص مقدم ہے قیاس پر لہذا قول نہی صواب ہے۔ ۱۲ صفر ۱۳۲۲ھ

سوال - تاریخ سے ثابت ہے کہ یہ مرض طاعون سابق بزمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں بھی ہوا کیا ہے آیا یہ روایت صحت کو پہونچی ہے کہ خلیفہ دوم جناب عمر رضی اللہ عنہ نے اس لشکر اسلام کو جو بامارت حضرت ابو عبیدہ ابن الجراح رضی اللہ عنہ سرحد شام میں گیا تھا بمقام عمواس میں مرض طاعون شائع ہونے کی اطلاع پہنچنے پر تخلیہ و تبدیل مقام کا فرمان صادر فرمایا تھا۔

الجواب - منقول تو ہے اور روایت کی تحقیق نہیں لیکن اگر ان کو بھی بنا مانتے تب بھی فرار کے جواز کی دلیل نہیں ہو سکتا کیونکہ علت نہی کی پیشانی حقوق میں عقلی و عرفی ہے اور وہ انتقال بعض میں ہے اور یہاں انتقال کل کا ہوا لہذا اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ ۱۲ صفر ۱۳۲۲ھ

سوال - اگر طاعونی مقام سے کوئی شخص فرار کرے اور اس کا یہ عقیدہ ہو کہ اگر بھاگ جاؤں گا تو ضرور بچ جاؤں گا اور اگر نہ بھاگوں گا تو ضرور مر جاؤں گا تو ایسے شخص کی طرف کفر کی نسبت ہو سکتی ہے یا نہیں۔

الجواب - نہیں مگر سخت گناہ ہے۔

سوال - اگر کوئی شخص طاعونی مقام سے بغیر عقیدہ مذکورہ[1] لاعلمی بوقت طاعون بلا کسی ضرورت و معاش کے بھاگ جائے تو وہ مرتکب کبیرہ کا ہے یا نہیں۔ حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اشعۃ اللمعات میں حدیث الفار من الطاعون کالفار من الزحف کی شرح میں جو فرمایا ہے کہ از ینجا معلوم میشود کہ گریختن از طاعون گناہ کبیرہ است چنانکہ فرار از زحف اگر اعتقاد کند کہ اگر نہ گریزد البتہ بمیرد

[1] یعنی یہ سوال مستقل سوال ہے اس میں یہ عقیدہ نہیں ہے کہ اگر بھاگ جاؤں گا تو بچ جاؤں گا ۱۲ منہ۔

اگر یزید جبلا امارت ہی امتثال امر کی خود کفر سمجھتا تو یہ حکم صحیح اور قابل تسلیم ہوا یا نہیں

الجواب: یہ مرتکب کبیرہ کا ہے اور شیخ کا حکم کبیرہ کو مباح اور بے تکلف سمجھنا ہے، اور کفر کا حکم اس تاویل پر صحیح ہے کہ جب وہ خدا تعالیٰ کو اس کے خلاف پر قادر نہ سمجھے جیسا کہ اہل سائنس کا اصل مذہب ہے۔

سوال: اگر کوئی شخص کسی مقام سے بوقت شدت طاعون کسی دوسرے شہر میں چلا جائے اور ظاہر یہ کرے کہ بغرض تبدیل آب و ہوا آیا تھا اور اس قسم کا نقل مکان جائز ہے تو ایسا شخص فرار من الطاعون کا مصداق ہے یا نہیں اور اگر اس طرح کا نقل مکان جائز ہے تو فرار من الطاعون کی کونسی صورت ہوگی اور حدیث الفار من الطاعون کالفار من الزحف وغیرہ دیگر احادیث شریفہ کس صورت پر محمول ہوں گی۔ بینوا بالکتاب تؤجروا عند اللہ

الجواب: جب علت ذہاب کی طاعون ہو تو یہ بھی فرار ہے۔ ۲۲ رجب [illegible]ھ

تقریر دافع اشکال متعلق نہی از دخول مقام طاعون

ایک حضرت سے ایک طبیب ماہر نے سوال کیا کہ حسب حدیث لا عدوی یعنی تعدیہ مرض کی نفی ثابت ہوتی ہے تو پھر مقام طاعون میں جانے کی ممانعت کیوں ہے البتہ اگر عدوی ثابت مانا جائے تو وجہ اس نہی کی ظاہر ہے کہ مرض سے بچانا مقصود ہے۔ انتہی بمحصلہ۔ حضرت نے اس کے جواب میں جو تقریر فرمائی اس سے جمیع حاضرین کو جن میں اکثر اہل علم تھے بہت شفا ہوئی اس لئے اس کا ضبط کرنا مناسب معلوم ہوا وہی یہ ہے

تقریر: اس کی تحقیق موقوف ہے اس پر کہ اول عدوی کے متعلق تحقیق کیجاوے کہ اس کی کیا اصل ہے سو سمجھنا چاہئے کہ دو قسم کی حدیثیں ہیں اول وہ جن سے بظاہر عدوی کی نفی ہوتی ہے جیسے حدیث لا عدوی اور دوسری وہ جن سے اس کے وجود کا شبہ پڑتا ہے جیسے حدیث فر من المجذوم کما تفر من الاسد یعنی جذامی سے ایسا بھاگو جیسے شیر سے بھاگتے ہو اور بھی حدیثیں اس مضمون کی آئی ہیں چونکہ ظاہر ان میں صورت تعارض کی معلوم ہوتی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں ارشادوں میں بوجہ آپ کے صادق و مصدوق ہونے کے حقیقۃً تعارض ہو نہیں سکتا لان التعارض بین الدلیلین یستلزم صدق احدہما وکذب الآخر والکذب ممتنع فی النبوۃ مطلقاً ان حدیثوں میں جمع کرنا ضرور ہوا اس لئے اس باب میں علماء نے دو مختلف مسلک اختیار کئے بعض نے لا عدوی کو اپنے ظاہر پر رکھ کر فر من المجذوم وغیرہ میں تاویل کی اور بعض نے فر من المجذوم کو ظاہر پر رکھ کر لا عدوی کو ظاہر سے منصرف کیا چنانچہ اہل مسلک اول نے یہ کہا ہے کہ عدوی مطلقاً واقع نہیں ہے

مقام طاعون میں جا بیٹھے گے تو یہ منتقل سبب ہے اسکو بھی طاعون ہو جانے کا اور اسکو یا دوسروں کو یہ وسوسہ ہو کہ
دوسروں کا طاعون اسکو لگ گیا اور خواہ مخواہ اعتقاد خراب ہو اسلئے خود جانے ہی کو جسمیں احتمال تھا فسادِ
اعتقاد کا منع فرما دیا اور اہل مسلک ثانی جو کہ مرتبہ سبب غیر لازم التاثیر میں عدوی کو ثابت مانتے ہیں کہیں گے
کہ اسی واسطے جانے سے منع فرما دیا کہ شاید وہاں کے طاعون کا اسمیں بھی اثر ہو جاوے گو دوسرا بھی احتمال ہے
کہ یہ اثر نہ ہو غرض بلا ضرورت خطرہ ہلاکت میں کیوں پہنچے گو وہ یقینی نہ ہو مگر ہلاکت کا اسباب مثل تناول سم
وغیرہ کا ارتکاب بھی تو قصداً بلا ضرورت نقلاً وعقلاً ممنوع ہے گو اس سے کبھی بچ بھی جاتا ہو البتہ جسکی تاثیر
اس سے بھی کم محتمل ہو جیسے معمولی مضر چیزیں وہ داخل نہی نہ ہوگی اور اسپر اگر یہ شبہ ہو کہ جب عدوی اسباب
مشکوکہ میں سے ہے تو نہی عن الدخول تو موجہ ہو گیا لیکن نہی عن الخروج کیوں ہو جائے کہ خروج جائز ہو کیونکہ
خطرہ محتمل الضرر ہے میں واقع ہو چکنے کے بعد اس سے خارج ہو جانا عقلاً اور بدلائل نصوص نقلاً بھی جائز بلکہ اولیٰ ہے
جیسے مرض کہ اسباب مشکوکہ موت سے ہے اور تداوی سے غرض خروج عن المرض ہوتا ہے اور اجماعاً جائز ہے اسطرح
یہاں بھی خروج جائز ہونا چاہئے تھا تو جواب اس شبہ کا یہ ہو کہ بیشک اس کا مقتضائے نفسہ تو یہی تھا
جیسا صاحب شبہ نے کہا ہو لیکن عقل اور نقل نے ایک دوسرا قاعدہ بھی مقرر و مسلم رکھا ہو کہ جہاں ایک
شخص کے ضرر مشکوک سے بچنے میں دوسرے شخص کو جسکا بچنے والے کے ذمہ حق اعانت ہے یقینی ضرر لازم آتا ہو وہاں اسکو
ضرر مشکوک سے بچنے کی اجازت نہیں مثلاً کسی گھر میں آگ لگ گئی اگر بجھانے والے نہ بجھاویں تو یقیناً وہ گھر جل جاوے
اور گھر والے کی جان و مال کا نقصان ہوگا اور اگر بجھاتے ہیں تو درصورتیکہ احتمال ہو کہ شاید اس آگ کا
صدمہ ان بجھانیوالوں کو بھی پہونچے مگر شک ہی شک ہے ممکن ہے کہ کچھ صدمہ نہ پہونچے تو کیا ان پر لوگوں
کو یہ اجازت ہوگی کہ کھڑے دیکھا کریں اور بجھانے کی کوشش نہ کریں غرض قاعدہ سابقہ کہ خطرۂ مشکوکہ سے
خارج ہونا جائز ہے مقید ہوا اس قید کیساتھ کہ جب اس خروج میں دوسرے کا ضرر یقینی نہ ہو اور طاعون کی
فرار کرنے میں دوسرے لوگ جو باقی رہجاتے ہیں ان کا کسر قلب اور زیادہ توحش و ضیاع ہو جو کہ مضار یقینیہ
ہیں اسلئے اثقل المضرتین کے دفع کیلئے اخف المضرتین کو گوارا کیا جاوے گا اور خروج کو ناجائز کہا جاوے گا اور
یہ حکم کچھ خروج ہی کیساتھ خاص نہیں اگر کسی طور پر معلوم ہو جاوے کہ مقام طاعون میں کسی کے نہ جانیکی
یقینی ضرر ہو وہاں بھی اسکے ضرر یقینی کے دفع کیواسطے اسکے ضرر مشکوک پر جو کہ دخول میں تھا نظر نہ کیجاوے گی مثلاً
مقام طاعون میں کوئی عورت بیوہ ہو گئی اور اس جگہ سب اسکے مخالف ہیں اور بضرورت عدت وغیرہ اسلئے کہ

مقتضی ظہور کو ہوتا ہے اور ذات وصفات سب جمیل ہیں اسلئے مقتضی ظہور کو ہوئیں اور یہ اقتضا بمعنی اضطرار نہیں بلکہ ارادی حکمت ہے۔

مقدمہ سابعہ مخلوقات میں اجمل انسان ہے لقولہ تعالیٰ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم الآیۃ ولقولہ تعالیٰ وصورکم فاحسن صورکم الآیۃ اور انسانوں میں ظاہری جمال کے اعتبار سے اجمل حضرت یوسف علیہ السلام ہیں لقولہ علیہ السلام وقد اعطی شطر الحسن الحدیث۔

تقریر شرح

جب یہ سب امور ذہن نشین ہوگئے اب مطلب شعر کا ظاہر ہے یوسف علیہ السلام کے حسن کا بیان ہے کہ یوں سمجھو کہ ذات حق جو کہ بالمعنیین المذکورین فی المقدمۃ الاولیٰ قید یا ہیئت کیفیت سے منزہ ہے وہ قید چون یعنی حجاب مخلوق میں یا بعنوان دیگر مظہر مخلوق سے کما ذکر کلاھما فی المقدمۃ الثالثۃ ظاہر ہوا اور ان دو عنوانوں میں سے پہلے شعر میں آرد بیرون میں عنوان مظہریت کی طرف اور دوسرے شعر میں لفظ روپوش میں عنوان حجاب کی طرف اشارہ ہوا اور جب اس مطلق نے اس قید میں بالمعنی المذکور فی المقدمۃ الثانیۃ نزول فرمایا جسکو باعتبار مطلق نزول مقصود کے آرام سے تعبیر کیا گیا یا خاص منتہائے نزول کے اعتبار سے آرام کیا گیا کیونکہ یہ بیان منتہائے خاص انسان ہے کما ذکر فی المقدمۃ الخامسۃ تو اس قید کا نام روپوشی کیواسطے یوسف رکھدیا اور اس روپوشی کا ہر چند کہ مقصود ہونیکا دعویٰ نہ کیا جاوے لیکن چونکہ اس نزول پر یہ مرتب ہوئی ہے مجازاً اسکو لفظ لے سے غایت قرار دیدیا کما ذکر فی المقدمۃ الرابعۃ اور یہاں نکتہ شاید یہ ہو کہ اس ترجیح شیٔ سے ابتلاء و امتحان خلق منظور تھا کہ دیکھیں کون محو تماشائے یوسف ہو کر جمیل حقیقی کو بھولتا ہے اور کون اسکو دیکھکر بزبان حال یہ کہتا ہے ؎

حسن خویش از روئے خوباں آشکارا کردہ — پس بچشم عاشقاں خود را تماشا کردہ

ع چہ باشد آں نگار خود کہ بندد ایں نگارہا۔ اور ہر چند کہ یہ تجلی اور یہ احتجاب ہر مخلوق میں حاصل ہے لیکن چونکہ یوسف علیہ السلام صفت جمال میں اور مخلوق سے اکمل ہیں کما ذکر فی المقدمۃ السابعۃ تو آپ خاص اس صفت کی زیادہ تجلی گاہ ہوئے جو کہ مقدمہ سادسہ میں اصل منشا ظہور و تکوین کا ہے اسلئے اس تجلی واحتجاب خاص میں اعتبار سے آپکو ترجیح ہوئی۔ لہذا اس شعر میں تخصیص کرلیگئی واللہ اعلم ۳ جمادی الاخریٰ ۱۳۲۲

فی نفسہ اہل کیلئے جائز ہے اور آلات میں حرمت لغیرہ ہو اور وہ غیر قوت شہوۃ بہیمیہ ہے اور اپنے کو اس قوت
سے مغلوب نہ پاتے تھے اسلئے تو جائز سمجھتے تھے اور اس جائز کو وجدان مسئلہ وحدت وجودی شغف کا سبب بوجہ اثر اعظم
کثرت مطالعہ نے استماع اقوال وحدیہ میں سو شدت تخیل تھا راجح کر دیا تھا کیونکہ سماع کے وقت بوجہ یکسوئی کے
اس وجدان میں ایک خاص قوت ولذت ہو جاتی ہے یہ سبب ہو گیا تھا اس عمل میں منہمک ہونیکا۔ جب ایک
مجمع میں کہ وہاں سب مولانا مرحوم کیساتھ حسن ظن رکھتے تھے جو سبب اعظم ہوا اجتماع خاطر وانبساط کا اور
کوئی سبب انقباض و انتشار کا وہاں نہ تھا وہ مضمون نظم میں پڑھا گیا یعنی مضمون حسب مذاق نظم دلکش بکلام
ایک صاحب حال کا بہ پیر معتقد فیہ کا قوال خوش آواز۔ یہ خصوصیات تو فاعل کی جانب میں کچھ اختلاج
دوروں سے قلب میں ضعف کچھ تقلیل طعام سے روح میں لطافت یہ خصوصیات منفعل کی جانب میں نغمات
والحان سے کچھ ایسا سمان بندھا کہ بیخود ہو گئے اور اس بیخودی میں اس مضمون سے مظہر بہ رنگ ظاہر یا یوں کہئے
کہ ظاہر بہ رنگ مظہر جیسا تخیل ہوا اور اس تخیل کے ہجوم و جانب مقابل کی طرف اصلا التفات نہ ہونے نے
شوق سے الی المشاہدہ یا شوق الی المشاہدہ کو ایسا غالب اور قوی کر دیا کہ دفعۃً روح نے تن کو چھوڑ دیا سو
اس تقریر پر اس واقعہ میں کسی جزو مختلف فیہ مثلاً سماع کے باب میں تحقیق مذکور کا صحیح ہونا یا نہ ہونا
دوسرے وحدۃ الوجود کے بعض ہونا یا نہ ہونا یا خود وحدۃ الوجود کا مطابق واقع کے ہونا یا نہ ہونا اور ایک
جزو بلا اختلاف قابل نظر ہے کہ خواص کا فعل گو وہ کسی وجہ سے انکے لئے مباح ہو اگر عوام کے لئے موجب مفسدہ
ہو جاوے تو خواص کے لئے بھی واجب الترک ہو جاتا ہے لیکن اجزاء مختلف فیہا میں خود اختلاف
کا اور جزو غیر مختلف فیہ میں عدم تعمق یا عدم اطلاع وعدم التفات الی المفاسد کو موجب عذر سمجھتا ہوں
بہرحال صاحب حال ہو اگر کوئی امر موہم خلاف صادر ہو تو منتہا حسن ظن یہ ہو کہ خود اس کے فعل میں
تاویل مناسب کر کے اسکو قواعد شرعیہ کے تابع بنا دے نہ یہ کہ شریعت میں تبدیل کر کے شریعت کو اسکے
تابع بنانے یہ جواب ہو سوال ثانی کا اور اسی تقریر میں جو ایک قول یہ ہے (مختلفین فی حکم السماع میں
الی قولہ منہمک ہوتا) اور دوسرا قول یہ ہے (ایک جزو بلا اختلاف الی قولہ واجب الترک ہو جاتا ہے)
ان قولوں سے سوال اول کا جواب بھی نکل آیا کہ جو شخص مانع اور خود ممتنع ہو وہ یا تو آلات کو فی نفسہ محرم
سمجھتا ہو یا اپنے کو قوت بہیمیہ کا مغلوب پاتا ہو یا اپنے فعل کو موجب مفسدہ عوام کہتا ہو اور جو شخص
نہ انکار کرتا ہو نہ اہتمام کرتا ہو وہ ان امور کو جائز اور اپنے کو قوت بہیمیہ پر غالب سمجھتا ہو گا اور مفاسد عوام

کی طرف ملتفت یا اُن پر مطلع نہ ہوگا یہ وجہ عدم انکار کی ہے اور وجہ اُن مرحج مثل تجلیل وحدۃ الوجود ونحو ذلک سے پر غالب نہ ہوگا یہ وجہ عدم اہتمام کی ہے اور انہماک کی وجہ اُن اقوال میں مصرحاً مذکور ہے۔ رہا یہ شبہ کہ ایک پیر کے مرید ہو کر عمل مختلف کیوں ہے سو یہ امور نہ مریدی کے ارکان میں بشرائط یا لوازم تاکہ اتحاد سلسلہ کے ہوتے ہوئے اُن میں اختلاف ہونا موجب شبہ ہو یہ اپنا اپنا مذاق اور تحقیق اور افتراق جیسے جمیع پیر اور مرید کا باوجود مختلف ہونا بھی محل استعجاب نہیں۔ فقط واللہ اعلم۔ ۲۳ رجب ۱۳۳۵ھ

سوال۔ گذارش خدمت ہے کہ لفظ خود بخود آزاد بودیم اپنی طرف اشارہ کرکے کیا مطلب ہے اور یہ مضمون عارفین کے نزدیک کیا نہایت سخت ہے کہ بوجہ خوف وصال ہوا یا کیا مراد ہے۔ خادم کا جی چاہتا ہے کہ اس غزل کی تفسیر موافق مذاق اہل حال آنحضور تحریر فرماویں نہایت اشتیاق ہے۔

غزل

آستیں بر رو کشیدی ہمچو مکاّر آمدی
باخودی خود در تماشا سوی بازار آمدی

در بہاران گل شدی در صحن گلزار آمدی
بعد از ان بلبل شدی با نالہ زار آمدی

شور منصور از کجا و دار منصور از کجا
خود زدی بانگ انا الحق بر سر دار آمدی

گفت قدوسی فقیری در فنا و در بقا
خود بخود آزاد بودی خود گرفتار آمدی

اس سے زیادہ خادم کو یاد نہیں شاید اور بھی اشعار ہوں (ضمیمہ سوال) مولانا شاہ محمد حسین خان صاحب الہ آبادی علیہ الرحمۃ نے ۶ر رجب ۱۳۲۲ھ مطابق ۱۷ ستمبر ۱۹۰۴ء بمقام اجمیر شریف ساڑھے نو بجے صبح کو انتقال فرمایا نواب سرور جنگ کے مکان پر جو احاطہ درگاہ شریف میں واقع ہے سماع کا جلسہ تھا مولانا صاحب قدس سرہ وہاں تشریف لیگئے آستانہ مبارک کے قوالوں نے حضرت شیخ عبد القدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ غزل شروع کی شعر آستیں بر رو کشیدی ہمچو مکاّر آمدی + باخودی خود در تماشا سوئے بازار آمدی۔ مولانا صاحب نے حسب عادت ہر مصرعہ کی تفسیر فرمانی شروع کی جب قوالوں نے مقطع کا شعر یعنی گفت قدوسی فقیری در فنا و در بقا + خود بخود آزاد بودی خود گرفتار آمدی۔ گانا شروع کیا تو مولانا صاحب نے تفسیر شعر کی اور دوبارہ الفاظ خود بخود آزاد کو فرمایا اور اپنی طرف اشارہ کرکے سجدہ میں چلے گئے اور چشم زدن میں روح اقدس قید تن سے آزاد ہو گئی۔ آٹھ بجے شب کو حضرت خواجہ غریب نواز

رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں مذکور ہوئے۔

الجواب۔ آپ نے اس شعر کے متعلق تین سوال کئے ہیں اول اشارہ سے کیا مطلب ہے دوسرے وحدۃ الوجود کی تحقیق تیسرے ان اشعار کی تفسیر سو وجودیات کا سوال ایک اور صاحب نے بھی کیا ہے اس کا جواب قلم و دوسرے کے مختصر لکھے دیتا ہوں تفسیر سے پہلے ایک تمہید سمجھ لیجئے وہ اشارہ کا سمجھنا بھی اسی پر موقوف ہے وہ یہ کہ ممکن من حیث انہ ممکن کسی وصف وجودی کو کسی جمال و کمال کو بذاتہ مقتضی نہیں ورنہ واجب ہو جاوے گا۔ (مقدمہ) پھر جب ان اوصاف کے ساتھ موصوف ہوگا تو کسی علت و واسطہ کی ضرورت ہوگی جو منشاء اتصاف کا ہو اور وہ واسطہ ذات حق متصف بالصفات والافعال ہیں اب رہا یہ امر کہ اس توسط کی کیا کیفیت ہے آیا وہ واسطہ فی العروض ہے یا فی الثبوت یا فی الاثبات اس کی تحقیق بادنیٰ طویل ہے اور کلمات قوم میں بقدر ضرورت مذکور بھی ہے بہرحال یہ اپنی اپنی ذوق کے اقوال مختلف ہیں لیکن اتنا امر مشترک التسلیم ہے کہ ممکن کو واجب تعالیٰ کی ذات و صفات و افعال کے ساتھ ایک خاص تعلق اور نسبت ہے اس ممکن کے ظہورات وجود متعلق اسی نسبت کی بدولت ہیں یعنی کمال و جمال کے ساتھ موصوف بالذات ذات حق ہے اور ممکنات اس کے مظہر ہیں مستقر نہیں بعض اوقات کثرت مراقبات یا قوت تخیل یا ذوق و وجد یا غلبہ فنا کے سبب سے یہ اوصاف و کمالات تو واضح طور پر نظر آتے ہیں لیکن ممکن من حیث انہ ممکن و واجب من حیث انہ واجب صاف نظر نہیں آتا اس وقت ان اوصاف کو بالذات حق کی طرف نسبت کرنے لگتا ہے جیسے کوئی شخص مستعیر کو ملاحظہ میں رکھ کر معیر کے غیر مالک ہونے پر اور دوسرے کے مالک ہونے پر نظر کرے تو بالاضطرار کہنا پڑے گا ان ید المستعیر ید المعیر ہے اسی بنا پر عارفین کے کلام میں جو اطلاقات پائے جاتے ہیں اور اس کو توحید افعالی و صفاتی کہتے ہیں اور جب یہ حالت اور زیادہ غالب ہوتی ہے تو ممکن کا اضمحلال اس درجہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس قابل بھی نہیں معلوم ہوتا کہ اس کی ذات کو بھی محمول کیا جائے کیونکہ یہ حمل ایک ہی گونہ ثبوت و ظہور کو چاہتا ہے اور ممکن کے لئے حقیقۃً ثبوت نہیں پس جس طرح افعال ممکن کو افعال حق اور صفات ممکن کو صفات حق کہہ دیا تھا اسی طرح ذوات ممکن کو ذات حق کہہ دیتا ہے اور ان سب کو اسی ذات کے ظہورات سمجھتا ہے یہ اعلیٰ درجہ ہے جیسا اشعار میں مولانا نے کہا ہے ؎

اتصالے بے تکیف بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس

اس حال کے حاکم کو توحید ذاتی کہتے ہیں اور منصور علیہ الرحمۃ کے قول کا منشا یہی تھا اور حمد و شبہ

کی ایک تفسیر یہ بھی ہے کہ ان مشائخ نے جو توحید کے ان ہی مراتب کو بیان کیا ہے اب ان کی تفسیر میں کوئی اشکال
نہیں رہا اور بعض اوقات غلبۂ محبت او نقصانات پر نظر نہ ہونے کے ساتھ اوصاف و افعال و ذوات ممکن کا علم
میں نہیں رہتے مثلاً موصوف ان سب موجودات و اوصاف کو معدوم سمجھتا ہے اور ان امور کی نسبت ذات
حق کی طرف نہیں کرتا بلکہ ان سب پر عدم کا حکم کرتا ہے جیسا نظامی رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں ہے ؎
ہمہ نیستند آنچہ ہستی توئی - اور ہمہ اوست کی ایک تفسیر یہ بھی ہے جس کو میں نے کلید مثنوی میں لکھا ہے جب
کہا ہے اور کبھی اوصاف ممکن کے ساتھ اتصافات ممکن پر بھی نظر ہوتی ہے اور ساتھ ہی افتقار کو
بھی دیکھتا ہے تو ہمہ از اوست کہتا ہے اور یہ حالت صحو کی ہے اور مرتبہ فرق ہے اب کوئی وجہ اشارہ
کی صورت نہیں بنسبت ذات حق ممکنات کے افعال انسان جامع کمالات ہے اور اسی بنا پر اسکو مرتبہ جامع
اور مظہر اتم کہا گیا ہے اس لئے انتساب مذکور میں جو اور دوسروں سے زیادہ ہے اگر یہ سوء ظن غالب ہے کہ مولانا
نے اس حالت کے غلبہ میں اس ذات و صفت و غیر لفظیہ کے جو تجلی حق کے طلب کو شامل الیہ قرار دیا-
و امر بعض السعیدۃ ما قالہ المنصور لما سئل عن کیفیت اثبات الحق فقال تصلے فقال بعطیہ
نا خیر تھا ہونی کے سب بات کی تحقیق ہو اور حقائق امور کا عالم الاسرار مطلع ہے مجھ کو آپ کی عادات سے
تمسد ہے اگر غلطی ہو گئی ہو اللہ تعالیٰ معاف فرماویں والسلام ۲۳ رجب ۱۳۲۲ھ

(ت) تیسواں تحقیق دفع شبہات متعلق اختلاف مسلک حضرت حاجی صاحب و خلفاء

سوال: بخدمت فیض موہبت مخدوم المکرم مولانا و مقتدانا مولوی اشرف علی صاحب فیضہم بعد از سلام مسنون عرض
ہے کہ اگرچہ میں ایک شخص اجنبی ہوں لیکن بعض اعتبارات سے اپنے آپ کو زمرۂ خدام میں تصور کرتا ہوں اس لئے
جناب سے بلا تکلف ایک تکلیف خاص دینے کی جرأت کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ مجھ کو حضرت حاجی امداد اللہ
صاحب مہاجر مکی قدس سرہ العزیز کے ساتھ بعض وجوہات سے ہمیشہ ایک عقیدہ قلبی ہے اور
جو حضرات حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ واسطہ ارادت رکھنے والے ہیں ان کے ساتھ
بھی دلی اخلاص ہے اور بالخصوص حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی مدظلہم العالی کے ساتھ
چنانچہ خود حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی بعض تالیفات میں بالتخصیص ان کا نام ذکر فرمایا
ہے اور اپنے معتقدین کو آپ کی جانب رجوع دلانے کی وصیت فرمائی ہے ایک خاص ارادت ہے بعض ارادات

بعض مخالفین اور چند محبین کے بعض اعتراضات اور شبہات کی وجہ سے جو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ
علیہ و حضرت مولانا اسماعیل شہید رحمہ اللہ تعالیٰ کے بعض معمولات اور معتقدات کے مختلف فیہ ہونے کے بارہ میں کئے جاتے ہیں
اور جنکا جواب معقول اپنے آپ سے بن نہیں پڑتا طبیعت کو ایک خلجان پیدا ہو جاتا ہے اسلئے یہ چاہتا ہوں
کہ ان شبہات کا رفع مخالفین کے جواب اور نیز اپنی تسلی قلب کے واسطے آپ کے ذریعہ سے کروں کیونکہ اول تو
مخالفین کو ایسے شبہات پیدا کرنے کی جو جرأت اور قوت ہو گئی ہے وہ رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ
کی اشاعت ہے اور یہی رسالہ آپ ہی کا شائع کیا ہوا ہے اگرچہ آپ نے اسکے ساتھ ایک مضمون بطور ضمیمہ کے
بھی اضافہ فرمایا ہے جو صرف ہم جیسے معتقدین کیلئے فی الجملہ باعث طمانیت ہو سکتا ہے لیکن تاہم وہ مختصر
اس اصلی تحریر کے مطلب پر کوئی کافی و وافی اثر پیدا نہیں کر سکتا۔ اور مخالفین ضمیمہ کو نظر انداز کرتے اور
قابل قبول قرار نہیں دیتے علاوہ اس تقریظ کے مضمون سے جو رسالہ درمنظم مؤلفہ شاہ عبد الحق صاحب مہاجر
کی پر جو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ارقام فرمائی ہے اس اصلی مضمون رسالہ فیصلہ کی تائید ہوتی ہے
دوسرے یہ کہ جناب کی تحریرات عقیدہ و اصولیت کہ جسکے مطالعہ سے کہ جن میں آپکو تعصب و تشدد و تکلف
سے مبرا اور انصاف اور حقانیت اور معقولیت سے مملو پایا جو مخالف کو موافق اور حق ناشناس کو حق پسند بنانے کا
ایک اعلیٰ ذریعہ ہو تیسرے یہ کہ غالباً آپکو ان فتاوی کا حال بھی معلوم ہوگا جو اہل ہند نے کسی کسی مسئلہ مختلف
فیہ کی نسبت مکہ معظمہ سے طلب کئے تھے اور اسکا بیان بعض مخالفین کے حسب منشاء اور جن پر مخالفین حضرت
حاجی صاحب کی مہر اور دستخط ہونا بھی بیان کرتے ہیں جو کہ جہانتک مجھکو تحقیق ہوا ہے آپ ایسی
خیر کے متعلق ہر ایک بعض کے جواب دینے اور اپنے اوقات عزیز کے صرف کرنے میں بمقتضائے اپنی حالی و قالی خدمت
حقوق اسلمین دریغ بھی نہیں فرماتے ہیں لہذا وہ شبہات ذیل میں گذارش کر کے امیدوار ہوں کہ بمقتضائے
شفقت و ہمدردی اسلامی تفصیلی جواب ان کا مرحمت ہو تاکہ آئندہ کیلئے اس قسم کے خلجان و وسواس
شیطانی کے جاتے رہنے کا باعث ہو اور طبیعت محفوظ رہے اور مخالفین کو جواب معقول دیکر ساکت کرنیکا موقع ملے۔

شبہ اول یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے بعض معتقدات و معمولات جو انکے رسالہ
فیصلہ ہفت مسئلہ یا تقریظ مندرج رسالہ درمنظم سے یا بعض دیگر فتوے ہم مضمون رسالہ مذکور سے ظاہر و
معلوم ہوتے ہیں یا ان معتقدات اور معمولات کی نسبت بعض اشخاص معتمد کی چشم دید اور گوش شنید احوال یا اقوال
بیان کرنے سے ثابت ہوتے ہیں آیا وہ حقیقی تھے یا یہ اقوال و افعال بخلاف اپنے ذاتی عقیدہ کے کسی مصلحت پر

جیسے کہ بروایت ثقات مذکورہ بالا بیان کیا گیا خطوط غیر حضرت سے سرزد ہوئے تھے اگر بخلاف عقیدہ واقعی کے تھے
تو یہ صورت تقیہ کی اور شعار روافض ہے جو حضرت کے کمالات ظاہری و باطنی کے بالکل منافی ہے اور اگر موافق
عقیدہ واقعی تھے تو ان حضرات کے جو حضرت سے واسطہ ارادت اور خلافت رکھتے ہیں ان معتقدات اور
معمولات کو بدعت اور ضلالت کہنے کا حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اوپر کیا اثر ہوا اور ان حضرات کے
حق میں کیا نتیجہ پیدا ہوا۔

دوسرا شبہ یہ ہے کہ آیا مرید اور خلیفہ کو من کل الوجوہ اتباع شیخ کی ضرورت ہے یا نہیں اور اگر نہیں ہے
اور صرف اوراد و اشغال متعلقہ طریقت میں اتباع کافی ہے اور دیگر مسائل شرعیہ میں اپنے علم اور اجتہاد
سے کام لینے کا مجاز حاصل ہے تو اس صورت میں یہ کلام بعض عبارت میں شیخ کے عمل بالخلافت سے مرید کے قلب میں
شیخ جیسا کہ چاہئے تاثر نہیں رہ سکتی بلکہ جب شیخ کے اعتقادات و اعمال بزعم مرید خلاف شرع اور بدعت ہوں گے تو
شیخ کیا اعتقاد درست بھی کسی طرح باقی نہیں رہ سکتی اور ایسی حالت میں خود شیخ لائق بیعت متصور نہیں ہو سکتے
اس لئے کہ جب شیخ کو قطع نظر علوم ظاہری کے اپنے کشف باطنی اور نور عرفان سے بالخصوص ایسے مسائل میں جو ان
اور ان کے مریدین کے ما بین ما بہ الاختلافات ہوں حق کو باطل یا بدعت و ضلالت سے تمیز دے سکے تو وہ بھی فی
ملائے وقت مثل ان کی اور شرعی وفق کیونکر ہو سکتا ہے کیونکر پایا جا سکتا ہے اور وہ کامل مکمل کیونکر متصور
ہو سکتا ہے اور اگر یہ کہا جاوے کہ ایسے مسائل مذہبیہ کا اختلاف فرعی بات ہے اور اس سے معاملات طریقت
میں کچھ حرج متصور نہیں ہے تو اول تو یہ اختلافات ایسا ادنیٰ درجہ کا نہیں ہے جو صغیرہ کے تسلیم کرنے میں
طالب ہو دوسرے کو کسی عالم با عمل متبع سنت شیخ کی تلاش کرنی ایک ضروری بات قرار دی گئی ہے ضرورت
باقی نہیں رہتی بلکہ ہر صوفی مشرب ان اشغال معینہ و معمولات کی تعلیم اور رفع بیعت و داخل سلسلہ ہونے
کیلئے کافی ہو سکتا ہے اور اگر مرید و خلیفہ کو اتباع کامل کی ضرورت ہے اور مرشد کیساتھ ہم خیال و ہم عقیدہ
ہو کر رہنا ضروری ہے تو جو اختلاف مسائل معلوم متذکرہ شبہ اول بابت حضرات کے انہا ان کا تحقق
ظاہر ہے پس ایسی حالت میں ان حضرات کی خلافت راشدہ کیونکر تسلیم ہو اور اگر تسلیم ہو تو حضرت
حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے وہ فرمان جو بالتخصیص حضرت مولانا رشید احمد صاحب کے حق میں نافذ
ہوئے ہیں کیا معنی رکھتے ہیں اور کس نتیجہ پر تھے اور اگر یہ دو حضرات کے معتقدات اور معمولات کیا [illegible] قرار
پا جائیں تو تطبیق کس طریقہ سے کی جاوے اور قطع نظر دیگر مضامین کے حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ کیلئے ایک شرح پُر از تاویلات کثیرہ مطلوب ہوگی۔ **تیسرا شبہ** یہ ہے کہ حضرت
حاجی صاحب کے خلفاء میں باعتبار اختلاف بعض معتقدات و معمولات معلومہ کے دو فریق ہیں اور ہر فریق
علماء کا ہے جنمیں ایک فریق مولوی احمد حسن صاحب کانپوری اور شاہ عبدالحق صاحب مہاجر مکی اور مولوی
عبدالسمیع صاحب میرٹھی وغیرہ کا ہے جنکے معتقدات و معمولات مثل حضرت حاجی صاحب و دیگر متقدمین
صوفیہ کرام پیشوایان سلسلہ چشتیہ صابریہ قدس سرہم کے ہیں۔ اور دوسرا فریق مولوی رشید احمد صاحب و
مولوی اشرف علی صاحب و مولوی محمد قاسم صاحب مرحوم وغیرہ کا ہے جو ان معتقدات و معمولات کو بدعت
وضلالت بلکہ اس سے بھی زیادہ بدتر کہتے ہیں کہ نوبت بشرک و کفر پہنچاتے ہیں پس ان ہر دو فریق میں سے
خلافت راشدہ کس فریق کی متصور ہو سکتی ہے اور حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ایسے دو
مختلف العقیدہ والعمل اشخاص کو خلافت عطا فرمانا کیسا عمل ہے پس یہ ہیں وہ اعتراضات و شبہات
جنکے جوابات معقول نہ دینے میں اور مخالفین نامعقول کو معقول کر دینے میں مجھ جیسے بعض کم علم ہیچمدان خانہ زاد
امدادیہ کو دشواری ہوتی ہے پس اگر والا جناب توجہ فرماویں اور ان امور کا جواب مفصل تحریر فرما دیں تو قطع نظر
اسکے کہ مخالفین کے جواب دینے میں سہولت ہو جاوے بمصداق لیطمئن قلبی کے موافقین کے انشراح خاطر
کیلئے بھی بے نہایت کارآمد اور مفید ہو۔ زیادہ بجز نیاز کیا عرض کیا جاوے فقط والسلام۔

الجواب۔ مکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ بعض امور فی نفسہٖ مباح و جائز ہوتے ہیں مگر مفاسد عارضہ
سے قبیح ہو جاتے ہیں جیسے اعمال متنازعہ فیہا فی زماننا مثل مجلس مولد شریف اور فاتحہ و گیارہویں وغیرہا
ان میں دو طرح کا اختلاف ہو سکتا ہے اول یہ کہ ان مفاسد کو قبیح نہ سمجھے یہ اختلاف ضلالت ہے بعضے
دوم یہ کہ ان مفاسد کو قبیح سمجھے اور ان مفاسد کیساتھ ان اعمال کی بھی اجازت نہ دے مگر بوجہ حسن ظن اور
عوام الناس کے حالات کی تفتیش نہ کرنے سے یہ سمجھکر کہ لوگ ان مفاسد سے بچتے ہونگے یا بچ جاوینگے اجازت دیدی
سو یہ اختلاف فی الواقع مسئلہ میں اختلاف نہ ہوا بلکہ ایک واقعہ کی تحقیق کی غلطی ہے جو علم و فضل بلکہ ولایت
بلکہ نبوت کے ساتھ بھی جمع ہو سکتی ہے اور اس سے عظمت یا شان یا کمال اور قرب الٰہی میں کچھ فرق نہیں
آتا انتم اعلم بامور دنیاکم خود حدیث میں ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مشورہ درباب بشارت
یا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا باوجود صدور حکم نبوی درباب اجراء حد زنا ایک جاریہ کے زچہ ہونیکی وجہ سے
تعمیل حکم میں التوا کرنا اور حضور کا اسکو پسند فرمانا خود احادیث صحیحہ میں آیا ہے امید ہے کہ میرے اس مختصر

مضمون سے سب شبہات حل ہو گئے ہونگے مگر احتیاطاً کسی قدر مفصل بھی عرض کرتا ہوں۔

شبہ اول کا جواب یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے وہی عقائد ہیں جو اہل حق کے ہیں اور حضرت کا ان اعمال میں شریک ہونا یا تحریر و تقریر اس کی فرمانا نعوذ باللہ کسی فساد عقیدہ پر مبنی نہ تھا نہ تقیہ پر بلکہ چونکہ یہ اعمال فی نفسہا جائز ہیں ان کو جائز سمجھ کر کرتے تھے اور کہتے تھے اور گمان یہ تھا کہ عاملین یا حاضرین مجلس بھی ان مفاسد سے بری ہونگے تو بعض جگہ یہ گمان صحیح تھا۔ اور بعض جگہ حسن ظن کا غلبہ تھا اور یہی صورت اکثر تھی اور جو لوگ بدعت و ضلالت کہتے ہیں

نفس افعال کو نہیں کہتے کہ حضرت پر اثر پہنچے بلکہ مفاسد کو کہتے ہیں جن سے حضرت خود بری تھے پس حضرت کے قول و فعل کا خلاصہ یہ نکلا کہ یہ افعال بلا مفاسد جائز ہیں اور فتوی علماء کا حاصل یہ کہ یہ افعال مع المفاسد ناجائز ہیں سو اس میں کچھ اختلاف نہ ہوا البتہ یہ امر کہ آیا اکثر مواقع میں یہ مفاسد موجود ہیں یا نہیں اس میں حضرت رحمہ اور علماء کا اختلاف رہا سو یہ ایک واقعہ میں اختلاف ہے جیسے زید کے گھر سے جو شخص آتا ہے اگر حضرت رحمہ کو صحیح خبر تحقیق نہ ہو تو حضرت رحمہ پر الزام و ملامت نہیں اور نہ اختلاف کرنے والوں کو اسکے خلاف سے کوئی ضرر۔

دوسرے شبہ کا جواب یہ ہے کہ جو امر یقیناً خلاف شرع ہو اس میں شیخ کا اتباع مرید کو ضرور نہیں اس جو امر ایسا ہو کہ شیخ کا عقیدہ اس میں صحیح ہے اور کسی واقعہ کی صحیح خبر نہ پہنچنے سے عمل خلاف معلوم ہو گیا چونکہ فی نفسہ وہ امر خلاف شرع نہیں جس عقیدہ و نیت سے شیخ نے کیا ہے وہ خلاف شرع نہیں اسلئے شیخ کی عظمت مرید کے قلب سے ذرہ برابر نہیں گھٹ سکتی۔ مثلاً اگر کسی شخص نے ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانے میں زہر ملا کر کھلا دیا اور آپ کو اس وقت خبر نہ ہوئی تو صحابہ کے قلب سے یہ سمجھ کر حضور نے زہر نوش فرمایا ہرگز عظمت کم نہیں ہو سکتی بلکہ یہی کہا جاویگا کہ آپ نے تو کھانا نوش فرمایا ہے گو زہر کی اطلاع حضور کو نہ ہوئی ورنہ ہرگز نوش نہ فرماتے اسی طرح یہ مرید افعال شیخ کو خلاف شرع دیکھ کر جو عظمت کم ہو اگر شبہ باطن اور نور عرفانی سے حق و باطل کا انکشاف کیوں نہ ہوا سو یہاں تو حق و باطل میں شیخ کو التباس ہی نہیں ہوا انکشاف کی کیا حاجت ہو اس کا انکشاف تو حاصل ہے کہ فلاں طور پر حق ہے اور فلاں طور پر باطل ہے مگر فلاں ایک واقعہ جزئیہ اسکی لوگوں سے مخفی ہے جس کا مخفی ہونا انبیاء علیہم السلام سے بھی مستبعد نہیں خود حدیث میں حضور کا ارشاد ہے کہ میں بشر ہوں شاید کوئی شخص اپنی

دعوے پر حجت شرعیہ قائم کرکے مقدمہ جیت لے اور اُس کا حق نہ ہو اور میں اُسے دلادوں تو وہ دوزخ
سے حصہ لے رہا ہو۔ ظاہری حجت پر حضور فرمادیتے تھے اور بعض اوقات احتمال ہوتا تھا کہ شاید دوسرے کا
حق ہو حضور پر ہرگز کوئی طعن نہیں ہو سکتا آپ نے تو حق ہی فیصلہ فرمایا مگر چونکہ واقعہ کی تحقیق صحیح نہ ملی
اسلئے صاحب حجت کو غالب فرمادیا ایسی حالت میں کامل مکمل ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا
بخلاف اُس شیخ کے جسکے عقائد یا مسائل میں غلطی یقینی ہو وہ البتہ قابل شیخ ہونیکے نہیں۔ اور اوپر
معروض ہو چکا ہے کہ حضرت کے عقاید یا مسائل میں خلاف نہیں صرف ایک واقعہ کی تحقیق صحیح نہیں ہوئی
پس حضرت پر کوئی شبہ رہا نہ خلفاء کی خلافت راشدہ میں کوئی قدح رہا۔ سلطان النظام الدین اولیا
قدس سرہ کے خلیفہ کا سماع سے منکر ہونا شیخ کے روبرو مشہور و معروف ہے اور فہیم آدمی کیلئے خود فیصل
ہفت مسئلہ کی عبارت میں جابجا تقیید کو مرتبہ ضرورت میں سمجھنے کی خدمت شیخ کافی ہے اور مدعی
کے حق میں دفاتر دو سافیہ بھی کافی نہیں۔

تیسرے شبہ کی نسبت یہ عرض ہے کہ حضرت کے تمام خدام کی خوش اعتقادی کا دعویٰ ہم نہیں
کر سکتے یقیناً بعض اہل علم کو بعض امور میں لغزش واقع ہوئی ہے۔ بعض کو تو مسائل ہی میں غلطی ہو گئی ہے
جس سے حضرت بالکل بری اور منزہ ہیں اگر وہ حضرت کے قول کی سند لاویں تو بہت یقین کیساتھ کہا جاوے
کہ انھوں نے حضرت کے ارشاد کو نہیں سمجھا یا حضرت نے غلبہ حال میں کوئی امر فرمایا جو تاویل کے قابل
ہوتا ہے اور اُن صاحبوں نے اسکو ظاہر پر محمول فرمالیا۔ چنانچہ اس ناکارہ کے روبرو غلبہ حال میں بعض
امور غامضہ فرمائے اور خود حضرت کی حالت سے معلوم ہو گیا کہ اسوقت غلبہ ہے۔ ممکن ہے کہ کسی کو
اسکی طرف توجہ نہ ہوئی کہ اسکو غلبہ سمجھا ہو اور جن امور میں غلطی بھی نہیں ہوئی مگر عوام اس سے برباد ہو گئے
چونکہ ان صاحبوں کو غلبہ حال ہی نہیں اور عوام کے حال سے بھی علماء کو بوجہ اختلاط عوام کے اطلاع
زیادہ ہوتی ہے اسلئے ان صاحبوں کی غلطی تحقیق واقعہ میں یا غلبہ حال کے ارشادات نقل کر دینے میں
قابل معذوری نہیں اور مشائخ میں یہ دونوں عذر صحیح ہیں اور یہ مسئلہ کی یقینی غلطی تو کسی کے نزدیک بھی
عذر نہیں مگر حضرت اس سے بالکل بری ہیں اور حضرت کا خلافت عطا فرمادینا کسی مبتلائے غلطی کو
بنا بر عدم اطلاع اس شخص کی غلطی کے ہو جسکا خلاف شان نہ ہونا اوپر ظاہر ہو چکا ہے اگر اسکے بعد کوئی شبہ
ہو بے تکلف اظہار فرمادیا جاوے۔ میں ایک ضرورت سے دوسری جگہ آیا ہوں۔ شاید دو چار روز اور

رہتا ہو فقط والسلام ۔ راقم اشرف علی عفی عنہ ۔

مستفتی کا دوسرا خط جسمیں آپ نے پہلے خط کے جواب پر کچھ شبہات کئے ہیں

بخدمت فیض درجت جامع کمالات صوری و معنوی مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب دامت فیوضہم ۔
بعد السلام مسنون عقیدۃ مشحون عرض ہے کہ فتویٰ نامہ بجواب عریضہ صادر ہو کر کاشف اسرار ہوا اس
میں شک نہیں کہ جناب نے بطریق حمید جواب جو کچھ اجمالاً تحریر فرمایا ہر دو بیچ مخلصین کے اطمینان قلب کیلئے
کافی ووافی ہے لیکن منکرین کیلئے جو بعض ان کلام ذوقی ہو جسکو جناب نے امر ارشاد کی تعمیل میں ترک
فرمادیا اگر کوئی شبہ ہو تو بے تکلف اظہار کر دیا جاوے (ذیل میں گذارش کرتا ہوں اور امید ہے کہ اس تحریر
کافی او مفصل جواب کے بعد اس معاملہ میں ضرورت تصدیق باقی نہ رہیگی ہر دو روایات مذکورہ
کتاب ان بشارت اور دلائل کے جو امر [illegible] کو تفصیل ایسا تھا کہ تمام فرما دیجئے ۔ اور خلیفہ حضرت مولانا
نظام الدین اولیاء قدس اللہ سرہ العزیز کی بابت معاملہ سماع کا واقعہ بھی مفصل ہو اور کسی کتاب
کے اور نیز اسی قسم کی دیگر روایات اگر مستند کتابوں سے بہم پہنچ سکیں رقم فرمایئے اسلئے کہ یہ اکثر دیکھا
گیا ہے کہ بمقابلہ دلائل و براہین عقلی و نقلی کے گذشتہ واقعات کی تمثیل متصلین سماع کے دل میں زیادہ
اثر پیدا کرتی ہے منجملہ شبہات جوابات سابقہ عریضہ مع سامی نامہ جو کہ بشمول عریضہ ہذا مرسل ہے
تاکہ تحریر جواب میں سہولت ہو ۔ ایک امر منجملہ اطلاع پیش کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ اس عرصہ میں
میری نظر سے ایک تحریر مولوی احمد حسن صاحب کانپوری کی گذری ہے جسمیں رسالہ قصد السبیل کے مسئلہ
کی بابت یہ الفاظ تحریر ہوئے رخصت مسئلہ میں جو شبہ ظاہر کیا ہے اسکی عدم رضا حضرت کی طرف سے
ثابت ہے مولوی شفیع الدین صاحب نے بتاکید آپ نے فرمایا ہے کہ استفتا در دوا صل امر کا تفہیم ہوگا ر
غلط ہے) اب اصل مطلب عرض کیا جاتا ہو یعنی جو بات بشبہ اول کے جواب میں آپ نے ارقام
فرمایا ہے کہ چونکہ یہ اعمال فی نفسہا جائز ہیں انکو جائز سمجھکر کرتے تھے اور گمان یہ تھا کہ فاعلین یہ
حاضرین مجلس کی رضا مندی سے میسر ہونگے ....

....

اس روایت یا اس کی تحقیق مطلوب ہے کہ وہ معاملہ کیا ہی جس سے حضرت سیر لئے اور ....

جب ہوتا اپنے شیخ میں ہے خیال فرماتے تھے بجائے اسکے خیال کیا جاتا ہے مفاسد ہی کو قرار دیتے گو ایسی
حکم کو حضرت حاجی صاحب نے مصالح پر مبنی ہونا ارشاد فرمایا ہے اگر یہ کہا جاوے کہ یہ امور ایسی لقب پاتے
ہیں اور تبدیل نیت اور عقیدہ سے ناجائز ہو جاتے ہیں اسکے بارہ میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ اول تو نیت و عقیدہ
کا حال کسی کو معلوم نہیں ہو سکتا۔ دوسرے باستثنا رجال خواص عموماً تعلیم یافتہ اور عوام میں جو ایک غلو ہی
دو عرض عقیدہ فی کے ساتھ محض ان مصالح پر نظر کر کے جو سلف کو منظور نظر ہیں اس قسم کے اعمال کو کرتے ہیں اور
ان اعمال کے ترک کو بھی صرف تبدیل نیت ہو جانے ان مصلحتوں کے یا ترک اقتدار ہبانہ نہیں ہی کے نہ موم
تصور کرتے ہیں پھر ایسی حالت میں عام طور پر بلا کسی استثنا کے ان اعمال کی ممانعت حضرت حاجی صاحب
کے ارشاد کے خلاف کیوں نہ سمجھی جاوے کیا حضرت حاجی صاحب کے یہاں جو محفل میلاد شریف
ہوتی تھی یا جن محافل کے اندر ہندوستان میں یا مکہ معظمہ وغیرہ میں حضرت حاجی صاحب کو شرکت کا اتفاق
ہوا ہوگا ان محافل میں قیود لغو یا اور کثرت بدعتی اور استحسان بوضع موجود اہتمام فروش و جا بجا نشست ذاکر
کو بلند و ممتاز قائم کرنا اور قیام بالتخصیص عند ذکر الولادۃ اور احتمال ہر خاص و عام کا نہ ہوتا تھا نہیں موجود
ہوتا تھا۔ اور ہیں وہ کونسے مفاسد تھے جن سے حضرت کو عدم واقفیت و لا علمی تھی اور وہ کونسے واقعات
تھے کہ جن سے حضرت بے خبر تھے کہ جنکی بنیاد پر اللہ کی تحقیق میں غلطی ہونا تسلیم کیا جا سکے جواب دوم چونکہ
مطلب اول پر مبنی ہے اسلئے اسکے جواب کا بھی وہی انداز قائم کیا گیا کسی واقعہ کی صحیح خبر پہنچنے سے
کوئی عمل خلاف مصلحت مرشد سے سرزد ہو جانے تو اس سے عظمت شیخ کی نسبت کوئی ناقص خیال پیدا
نہیں ہو سکتا اول تو حسب اقوال و اعمال اکثر مصرفین یا بقین شیخ کے حق میں یہ کلام ہو گا ان میں کہ عمل
خلاف مصلحت ہوا سو ادلی ہے کیونکہ باوجود علم و اشغال ایسے اختلافات عظیم کے اپنے شیخ سے عمل
مصلحت ہو جانا اسکی شان میں فرق ڈالنے والی بات ہے۔ دوسرے یہ امر دریافت طلب ہوا کہ وہ کونسی
ایسے واقعات تھے جنکی خبر صحیح حضرت کو نہ پہنچی تھی بجائے اسکے خیال کیا جاتا ہے اس امر کا ثابت کرنا
متعذر معلوم ہوتا ہے بلکہ اسکے خلاف تھا دیکھتے تحریری و تقریری ہندوستان میں اکثر موجود تھی جسکا
کا جواب بھی بطرز سابق یہ ہی تمام ہوا ہے کہ حضرت کا خلاف عمل فرما دینا کسی وجہ سے غلطی کو بنا بر عدم
اطلاع اس شخص کی غلطی کے سبب کا خلاف شان نہ ہونا اور پھر ماننا ہوگا اس معاملہ میں اول تو اس بات
کا ماننا لیا کہ حضرت کو ان اعمال کی صحیح اصول و اقوال اہل عقائد اور اعمال کی اصلی مذہبی حقیقت دشوار بلکہ

وابستہ کا اثر ہے اور کسی طرح قرین عقل نہیں کہ جو لوگ مدتوں خدمت و صحبت میں حاضر رہے ہوں یا دور
نزدیک دور سے فیضان باطنی سے مستفیض ہوتے رہے ہوں انکے معتقدات اور اصول تک سے حضرت بے خبر
رہیں اور اگر معاذ اللہ یا بالفرض کچھ تعلیل منافقانہ یا وائل زمانہ رسالت پیغمبری تسلیم بھی کیا دے تو حضرت ہی کا الزام
ہوتا ہے کہ ایسا ظلمانیان تصحیح حال و اعمال خلافت کیوں عطا فرمادی اسلئے کہ یہ امر خلافت تو کوئی دنیا کا
کاروبار تھا ہی نہیں عبادات یا معاملات کا مسئلہ یا اشغال تھا کہ جسکے بابت یہ حجت کیا سکے کہ واقعات
و حالات سے بے خبر رہنے کی وجہ سے حکم بر عمل ظاہر صادر ہوگیا بلکہ یہ معاملہ تو بالکل نور
باطن و تصفیہ قلب و عرفان سے تعلق رکھتا ہے پھر کیوں ان زندیقوں کو مثل بزرگان سلف صالحین کے
حالات کو برداشت نہیں کیا تا کہ وہ تعلیمات جنمیں بعض خلفاء مبتلا ہیں آئندہ سلسلہ میں سنت پیرا ہو
قرار پاکر شائع ہونے پائیں کیوں ہو اپنے قلب حضرت [illegible] بعض خلفاء کے بعض عقائد و اعمال فاسدہ کا عکس
جیسا کہ آئینہ میں ہو ان کے حالات میں مذکور ہوتا ہے منعکس نہیں ہوا۔ اب اسی امر کا جواب بعد ملاحظہ
و توجہ بخیال دل کے ارشاد فرمایا جائے اور جیسے پہلے [illegible] موافق ارسال فرمایا جاوے۔ اگرچہ آپ کی کسی تعلیم
کے [illegible] نصوص کا [illegible] جناب کے اوقات عزیز کا صرف کرانا نہایت بے موقع تصدیعہ دہی ہے۔ مگر متعلقہ
ضرورت لاحق ہے۔ اشتیاق تمام جناب والا مجبور تکلیف دہی۔ فقط زیادہ نیاز۔

الجواب ۔ از خاکسار اشرف علی عفی عنہ۔ السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ۔ میں مسترد چار دل پہلے
بسلئے آپکا خط دیکھ میں [illegible] آپنے جو تحریر فرمایا ہے کہ منکرین کیلئے مستور گنجائش کلام باقی ہے سو اعتراض پہلے
بھی منصفین کیلئے لکھا تھا اور اب بھی اسی غرض سے لکھتا ہوں۔ منکرین کیلئے پہلے ہی خط میں لکھ چکا ہوں
کہ وہ تو کبھی کافی نہیں۔ خلاصہ یہ کہ تحقیق حق مقصود ہے مناظرہ مقصود نہیں تو آجکل اس سے کوئی نفع ہے
لہذا ان تمام تحریرات جمل مکاتبات منکرین سے قطع نظر کر لیجئے اپنے شبہات کو البتہ رفع کر لیجئے۔ وہ مطرب سے
ہر کہ شکوہ ہو تو اگر وہ منصف ہوں تو انکو دکھلا دو [illegible] اگر وہ اپنے شبہات رفع کرلیں آپ کیوں
فکر کرتے ہیں اور اگر وہ معاند ہوں جانے دیجئے ان کے ساکت کر دینے کا کوئی طریقہ نہیں پھر تعجب
ہے خست کرنا ایک فضول امر کیلئے کسکو ضرورت پڑی ہو مشورہ کرنا ان بشارت مشکوٰۃ کی کتاب الایمان
میں موجود ہے۔ التواتے ضدرتا کا قصہ مسلم و ابو داؤد و ترمذی میں موجود ہے۔ کما فی التیسیر فی کتاب
الحدود او مسلم میں ایک [illegible] قصہ مذکور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ایک شخص کی گردن مارنے کا حکم

لازم نہیں آیا تو اور بیمار کرنے کے حق میں کونسی بات سوء ادب کی ہو۔ اب سوء ادب ایک طرح سے یہ بھی ہے کہ
بلا ضرورت ان زلات کو گاتا پھرے اور جو شخص بمقام تحقیق احکام شرعیہ میں ان زلات کا ذکر کرے
در باب احکام کے ان کا مفسدہ ہونا بیان کرے یہ ہرگز سوء ادب نہیں بلکہ عین ادائے ماموربہ اور ادائے امر
دریافت مطلب کر وہ کونسے واقعات تھے ان کی تحقیق اور بھی ہو چکی ہے اور وہاں یہ بھی ثابت کر دیا گیا ہے
کہ ایسے مقاصد دینیہ عوام کا خواص سے متعلق رہنا خبیث روز مشاہدہ میں آیا ہے علاوہ ایک شہادت
تحریری یا تقریری بھی اس کے خلاف پر قائم نہیں البتہ اس کی موافقت میں بیشمار شواہد ہیں بعض سوم
جواب بھی مضامین مذکورہ بالا میں تذکرہ میں صادق ان جواب میں اور ظاہر ہو چکا ہے کہ مفسدہ دو وجہ سے تغییر
مشروع اور ایہام جاہل سو ایک عالم کے مقامات میں جیسا فساد کہ تغییر مشروع کی نوبت آوے گو مستبعد
ہی ہو مگر ایہام جاہل یعنی اس کے عمل سے عوام جہلاء فساد میں پڑ جاویں یہ ہرگز مستبعد نہیں اور چونکہ حضرت کی
خدمت میں حاضر ہونے تک ان صاحبوں کو ان اعمال کا مستقل اہتمام کا موقع خانقاہ و وطن کی خبر
میں نہ تھا اور یہ کا خاص موقع نہ تھا البتہ ہندوستان میں پہنچ کر شہرت ہوتیاں ظاہر ہوئی ان اعمال کا اہتمام
بھی کیا معتقدین کا ہجوم بھی ہوا ایہام کی نوبت بھی آئی تو اس ایہام کا بزمانہ حاضری حضرت پیدا ہونا
کب ہو سکتا تھا پھر مخفی رہنے میں کوئی استبعاد نہیں۔ اس کے تکمیل شانِ نقصان و حفاظت کے علاوہ یہ ایک
سبب زائل ہو گیا اور یہ سوال کہ خود باطن سے حضرت کو کیوں نہ معلوم ہو گیا یا کیوں نہ معلوم کر لیا اس کا
حاصل یہ ہوا کہ آپ کو کشف کیوں نہ ہوا یا آپ نے توجہ کشفیہ کو کیوں نہ استعمال کیا سو جو لوگ اس فن سے
واقف ہیں ان کے نزدیک اس کا جواب بدیہی ہے کہ کشف امر اختیاری نہیں امر دائمی ہے اس لیے یہ سوال
ضعیف ہے رہ گئیں یہ جو تقریبات کی ہیں وہ بھی پہلے کی طرح مدفوع ہیں اب آخر میں عرض ہے کہ اگر کوئی
نیا شبہ ہو تو تحریر فرمایا جاوے انشاء اللہ نہیں اور اگر مثل خادم کے پہلے ہی شبہات کا اعادہ اور آگے
جوابوں کی توضیح کا تکلف منظور ہو تو اس تکلیف سے بہتر ہو گا اگر خود تشریف لا کر فیصلہ فرمالیں کیونکہ تحریر
میں بہت سے امور مفصل و مشرح ہونے سے رہ جاتے ہیں اور غیر ضروری امر میں وقت صرف کرنا اور
اشتغال معلوم ہوتا ہے فقط والسلام

اکتیسویں مکتوب جواب ولیتے دالہ بر سماع نبوی درود را بلا واسطہ

سوال۔ مخدوم کا عقیدہ یہ ہے کہ درود شریف کو فرشتے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا دیتے ہیں تا

بہ الصلوٰۃ والسلام علیک یا رسول اللہ اگر پڑھا جاوے تو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فرشتے پہونچا دیں
خود سماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بلا واسطہ نہیں ہوتا لہٰذا استفادی مولانا مولوی ... صاحب
چند روز ہوئے اور تشریف لیگئے تھے ایک بزرگ نے ایک کتاب ابن قیم جوزی کی جس کا نام جلاء
الافہام فی الصلوٰۃ والسلام علی خیر الانام ہے دیکھنے کو دی اس میں یہ حدیث موجود ہے جسکو
مولانا نے نقل فرمایا ہے۔ حدثنا یحییٰ بن ایوب العلاف حدثنا سعید بن ابی مریم عن
یحییٰ بن ایوب عن خالد بن یزید عن سعید بن ابی ہلال عن ابی الدرداء قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم اکثروا الصلوٰۃ علی یوم الجمعۃ فانہ یوم مشہود تشہدہ الملائکۃ لیس
من عبد یصلی علی الا بلغنی صوتہ حیث کان قلنا وبعد وفاتک قال وبعد وفاتی ان اللہ حرم
علی الارض ان تاکل اجساد الانبیاء اس حدیث میں کوئی کلام بھی ہے یا ضعیف یا موضوع
اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص کی آواز کو سنا فرماتے ہیں علاوہ اس کے کوئی معنی بیان فرماویں
تاکہ تردد رفع ہو یا ایسا ہی عقیدہ رکھنا چاہیے آنحضور کا کیا ارشاد ہے۔

الجواب۔ اس سند میں ایک راوی یحییٰ بن ایوب بلا نسب مذکور ہیں جو کئی راویوں کا نام ہے جن میں
سے ایک غافقی ہیں جنکے باب میں ربما اخطأ لکھا ہے یہاں احتمال ہے کہ وہ ہوں دوسرے ایک
راوی خالد بن یزید ہیں یہ بھی غیر منسوب ہیں اس نام کے رواۃ میں سے ایک کی عادۃ ارسال کی ہے اور
یہاں عنعنہ ہے جس میں راوی کے متروک ہونے کا اور کسی متروک کے غیر ثقہ ہونے کا احتمال ہو تیسرے ایک
راوی سعید بن ابی ہلال ہیں جنکو ابن حزم نے ضعیف بتایا اور امام احمد نے مختلط کہا ہے ودخل الکلام من
التقریب چوتھی جگہ اس میں عنعنہ ہے جسکے حکم بالاتصال کیلئے ثبوت لقاء کی حاجت ہے۔ یہ تو مختصر
کلام ہے سند میں باقی رہا متن سو اولاً معارض ہے دوسری احادیث صحیحہ کے ساتھ چنانچہ مشکوٰۃ میں
نسائی اور دارمی سے بروایت ابن مسعود رضی اللہ عنہ حدیث ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان
للہ ملٰئکۃ سیاحین فی الارض یبلغونی من امتی السلام اور یہی حدیث مع تصحیح کے
مستدرک حاکم و ابن حبان میں بھی مذکور ہے اور نیز مشکوٰۃ میں بیہقی سے بروایت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ حدیث ہے
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی عند قبری سمعتہ ومن صلی علی نائیا ابلغتہ
اور نسائی کی کتاب الجمعہ میں بروایت اوس بن اوس یہ حدیث مرفوع ہے فان صلوتکم معروضۃ علی

پر قدرت نہیں علیٰ ہٰذا افعال ہو بوجہ مخلوق ہونے کے قدرت ہونا ضروری ہے اور قدرت ہمیشہ ضدین کیساتھ متعلق ہوتی ہے جس سے اس قدرت کا تعلق مثل صدق کے اسکی ضد کے ساتھ بھی واجب ہوگا گو بالغیر ممتنع الوقوع ہو۔ خلاصہ یہ کہ صفات میں کلام نفسی ممتنع بالذات و افعال میں ممتنع بالغیر ۔ ۲۴ شوال ۳۲ھ

سوال۔ از ناچیز ابو البرکات محمد عفی عنہ بعالی خدمت حضرت استاذی جناب مولانا صاحب فیض عظیم السلام علیکم و رحمۃ اللہ ۔ شفقت نامہ شرف صدور ہو کر باعث شرف اندوزی ہوا امکان و امتناع کے باب میں ایک دوسرا شبہ پیدا ہوا بمقتضائے انما شفاء العی السؤال عرض کرتا ہوں شبہ یہ تھا جبکہ کلام لفظی دال ہے کلام نفسی پر تو گویا یہ دونوں دال و مدلول ہوئے یا معبر و معبر عنہ چونکہ کلام نفسی ضروری الصدق ہے لہٰذا دال بھی ضروری الصدق ہونا چاہئے ورنہ تخلف لازم آویگا دو معنی تطابق نہیں ہونا چاہئے وہ کلام لفظی کلام اللہ نہ ہوگا کیونکہ وہ ایسا کلام ہے جسکا مدلول کلام نفسی ہو اور ہم بندوں کے فہم کیلئے اصوات و حروف کا لباس پہنا کر نازل فرمایا تاکہ سمجھنا آسان ہو ۔ دوسرا شبہ یہ کہ کلام نفسی میں کذب ممتنع بالذات ہو لیکن لفظ امکان کذب باری تعالیٰ کیساتھ تعبیر صحیح نہیں ہے کیونکہ جناب باری تعالیٰ کا موصوف ہونا اس صفت کیساتھ یا کسی دوسرے عنوان سے تعبیر کرنا چاہئے اور نیز یہ عرض ہے کہ کلام لفظی جو مقرو باللسان ہے وہی حادث ہے یا قبل تلفظ قبل از قراءت لسان انسان بھی حادث ہے۔

الجواب ۔ قولہ چونکہ کلام نفسی ضروری الصدق ہے لہٰذا دال بھی ضروری الصدق ہونا چاہئے اقول یہ ایک تقریر ہے لیکن ضرورت عام ہے بالذات اور بالغیر کو۔ اگر کوئی بالغیر کا قائل ہو تو وہ بھی اس کلام نفسی کا ضروری الصدق ہونا ہی کہے گا قولہ ورنہ تخلف لازم آویگا اقول دال و مدلول یا معبر و معبر عنہ میں تطابق لازم ہے پھر اسکا التزام ہی کب ضرور ہے کہ دال کا التزام صفت نفسی ضرورت صدق کلام لفظی کو نہیں قولہ تعبیر صحیح نہیں اقول عدم صحت کی کیا دلیل جبکہ امکان مساوی مقدوریت کا ہو اور کذب مرتبہ مخلوق میں اسی ہو البتہ سوء ادب کہنا مسلّم ہو تو یہ قابل ہے اور دوسرا عنوان غیر موہم ہیبت مناسب ہے کہ عوام کو بھی وحشت نہ ہو قولہ یا قبل تلفظ قبل قراءت لسان انسان بھی حادث ہے اقول ہاں لسان انسان پر پہلے وہ الفاظ حادث ہیں البتہ بوجہ مخلوق ہونے کے ۲۰ ذی الحجہ ۱۳۳۲ھ

پینتیسویں حکمت عدم قدرت واجب صدق و کذب پر

سوال۔ امکان کذب کی ایک تقریر نہایت ہی عجیب آپ نے ایک مرتبہ فرمائی تھی وہ عقل زائل

سے آنے لگیں اگر مختصر تحریر فرما دیں تو بڑا احسان ہو۔ نیز ایک صاحب کی اس بارہ میں ایک مختصر تحریر
سے اس کی طرف توجہ ہوئی۔ جس پر نئے شبہات و شکوک پڑ رہے اور واقع ہو گئی دن کے بعد ایک فرصت ہوا
اور تحریر عام فہم میں لایا۔ مولانا عبد المومن صاحب سے بھی گفتگو ہوئی اور بعض شبہات پیش کئے جو کہ دل
اندر طلوع کر لیا مگر تسلی نہ ہوئی نیز قابل وثوق تحریر کا التزام قائم کر سکیں انہیں چند باتیں دریافت
طلب ہیں مضمون کے متعدد پہلو اور جملہ اطراف ذہن میں چکر لگا رہے ہیں اس لئے انشاء اللہ آپ کی مختصر
تحریر نافع ہو جائے گی اس خیال سے سکوت نہ فرمائیے گا کہ یہ طلب جواب یا محتاج بسط مسئلہ ہے
جس کیلئے فرصت کی ضرورت ہو۔ امکان کذب سے مراد امکان وقوع الکذب فی کلام الباری تعالیٰ
عز اسمہ ہے۔ کلام باری سے مراد وہ کلام نفسی ہے جو صفت باری ہے اور قدیم ہے یا کلام لفظی حادث
یا کلام نفسی ہو یا فوق کوئی درجہ ہے جس کو مبدء کلام لفظی صفت باری کہا جاتا ہو اور اس کلام نفسی کو
جیسے تمام اقسام کلام باری تعالیٰ موجود ہیں اس صفت یعنی مبدء کلام کا اثر کہا جائے گا یہ مبدء کلام
ہر درجہ میں فقط قابلیت تکلم ہو گا اگر امکان کذب سے اس کلام میں مقدوریت وقوع کذب باری
ہے جو صفت باری ہو گیا یہ قضیہ کل ثالث ہے کیا وقوع الکذب فی الکلام ممکن ہے حقیق الکذب ہے ب
فالعیب فی الصفۃ ممکن ہے صدق کلام کا حسن ہو اور صفات حسن یا صفات الصفات کمال صفات کا نقص
اور لا یعنی باورنا غیر صحیح ہے یہ ذہن کہتا ہو امکان کذب کے یہ معنی ہیں کہ صدق کلام باختیار ہے نہ بطور
کذب تو اتم یعنی وقوع کذب فی الکلام مثلاً عدم ساعت اس کیلئے مقدور بالوقوع ہے اگر جانب وقوع لانے
کو تعلق ارادہ اس جانب عدم کے ساتھ لاحق نہیں ہوا اس لئے معدوم ہے۔ مگر کہتا ہوں کہ یہ معنی دیوبندی کے
اور عدم بالغیر کے ہیں یعنی امکان بالذات اور امتناع بالغیر کے۔ امکان کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وقوع مستلزم
محال نہ ہو اور ممتنع کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وقوع مستلزم محال ہو اور قیامت چونکہ ازل میں وجود کیا تھا
معلوم ہو چکی ہے اس لئے عدم کا وقوع باری کو مستلزم ہوا اب عدم ساعت بلا ارادہ ہو یا بارادہ۔
بہرحال چونکہ مستلزم ہو محال کو پس ممتنع اور محال اس سے امکان کذب کے صرف یہ معنی ہیں کہ کلام کے
مقتضیات یعنی صدق کا دوسرا پہلو جس کو کذب کہا جاتا ہے عقلاً عدم ساعت وجود تاریخ جدائی
غیر مقدور الوقوع ہے جیسا جہل باری وغیرہ مگر وہ غیر مقدور الوقوع ہونا چونکہ اس وجہ سے ہو کہ اس کی جانب
کا مقابل یعنی صدق کے ساتھ جس طرح علم وغیرہ کا تعلق ہو رہا ہے ارادہ کا بھی تعلق ہوا ہے پس صدق بالذات

الازلیہ ہو اور ارادہ ازلیہ کے قدم کا عدم محال و ممتنع اور غیر مقدور پس کذب بھی غیر مقدور الوقوع پس صدق کو بالارادۃ الازلیہ ہو نیسے یہ بات معلوم ہوئی گو ارادہ کیلئے صدق و کذب دونوں مساوی تھے جسکے ساتھ چاہے تعلق ارادہ فرمائے محض اس وجہ سے تو امکان بالذات یعنی نفس شئ کی ذات میں نہ اپنے ساتھ تعلق ارادہ کا موجب ہو نہ اباؤ انکار کا سبب کیونکہ یہ تعلق ارادہ بھی معلوم باری ہو جس کا تخلف غیر مقدور الوقوع ہے پس معنی ... کہ نفس شئے میں مانع عن تعلق الارادۃ نہ ہونیکے باعث امکان بالذات ہو اور چونکہ ارادہ ایک جانب ہو گیا ہے امتناع بالغیر یعنی امتناع بالارادۃ الالٰہیہ الی الجانب المخالف جس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ کلام کے بعد کذب کلام کا وقوع غیر مقدور الوقوع فقط

الجواب۔ سب سے اول سمجھنے کے قابل یہ بات ہے کہ جن مسائل اعتقادیہ کی تخصیصاً کسی نص میں تصریح نہیں ان میں بلا ضرورت اسمیں کلام اور خوض کرنا اور خصوصاً جبکہ ضرورت سے زیادہ وہ ظاہر بھی ہو چکا ہو اشتغال بما لا یعنی بلکہ عجب نہیں کہ منجر بہ بدعت و سوء ادب ہو۔ دوسرے یہ کہ بعض عنوانات ایسے ہوتے ہیں جو خود بھی موجب انقباض قلب وغیرہ ہو کر کم فہموں کیلئے مورث وحشت و وہم غلط ہو جاتے ہیں اسی لئے حق تعالیٰ کو خالق کل شئ کہنا درست ہے اور خالق القلاب والخنازیر کہنا بے ادبی ہے چونکہ مسئلہ متنازع فیہا اسی قبیل سے ہے اسلئے بعد اجب سمجھنے اعتقاد عموم قدرت لکل شئ ممکن و اعتقاد تنزہ عن کل نقیصۃ کے خصوص کیساتھ اسمیں کلام کرنے کو میں مستحسن نہیں سمجھتا لیکن صرف توجہ سوال کی ضرورت اور سلامت فہم مخاطب کی وجہ سے بہت ہی مختصر مگر سلیس طور پر اس مسئلے کو لکھے دیتا ہوں اول چند امور مقدمہ کے سمجھ لئے جاویں۔ اول صفات باری تعالیٰ غیر مقدور ہیں اور افعال مقدور۔ دوم کلام نفسی صفت ہے اور کلام لفظی فعل۔ سوم قدرت دونوں ضدوں سے متعلق ہوتی ہے مثلاً عدم الابصار پر اسی کو قادر کہیں گے جو ابصار پر بھی قادر ہو۔ چہارم صدق و کذب میں تقابل تضاد ہے۔ پنجم وجود وجوب تعلق ارادہ الٰہیہ کی وجہ سے ہو اور اسی طرح جو امتناع عدم تعلق ارادہ الٰہیہ کی وجہ سے ہوتا ہے خواہ اسکو وجوب بالغیر و امتناع بالغیر کہا جاوے یا یہ تقریر کہ اگر وجوب بالغیر و امتناع بالغیر وجوب و امتناع عقلی کی قسمیں ہیں اور یہاں خود مقسم ہی صادق نہیں کیونکہ جو علت اس قسم میں اثبات وجوب میں اور نقیض امتناع میں ماخوذ و معتبر ہے وہ علت موجبہ ہے جو بدلیل مختار ہونے حق تعالیٰ کے اہل حق کے نزدیک غیر ثابت بلکہ منتفی و ثابت العدم ہے اور جب بنا ہی منعدم ہے تو مبنی بھی منعدم ہے اسکو وجوب عادی و امتناع عادی

کما جاء ہے (وهو الحق عندی لان الامتناع العقلی والوجوب العقلی لاستلزامہ الایجاب ینافی
الاختیار) بہرحال بوجہ تعلق وعدم تعلق سے وہ شے قدرت واختیار سے خارج نہیں ہو جاتی گو اسکا
وقوع یا عدم وقوع کسی دلیل سے ابدیت کی طور پر ثابت ہو جاوے پس بعد تمہید ان مقدمات کے سمجھنا
چاہئے کہ صدق مرتبہ کلام نفسی میں واجب غیر مقدور اور اسکی ضد یعنی کذب اس مرتبہ میں ممتنع غیر مقدور
للمقدمۃ الاولی والثانیۃ اور مرتبہ کلام لفظی میں مقدور ہیں صدق تو اسلئے کہ اس کا فعل ہے للمقدمۃ
الاولی والثانیۃ ایضاً اور اسکی ضد اسلئے کہ مقدور کی ضد ہے للمقدمۃ الثالثۃ والرابعۃ نیز چونکہ اگر
اس ضد کو مرتبہ لفظی میں غیر مقدور کہا جاوے تو دوسری ضد یعنی صدق بھی غیر مقدور ہوگا تو لازم آویگا کہ اللہ تعالیٰ
نعوذ باللہ صدق پر بھی قادر نہیں حالانکہ صدق فی الکلام اللفظی صفت فعل کی ہے یا صفت فاعل کی باعتبار
اس فعل مقدور کے جیسا کہ ہر جز اور افعال مع اپنی صفات و آثار کے مقدور ہیں هذا خلف البتہ چونکہ ثابت
ہو چکا ہے کہ اسکے ساتھ کبھی تعلق ارادہ کا نہ ہوگا اسلئے ابداً ابداً اسمیں احتمال وقوع کا نہیں اور امکان بمعنی احتمال
کا قائل ہونا کفر ہے اور یہی معنی ہیں انکار کے جسنے عوام کو وحشت میں ڈالا ہے مگر تعجب اہل علم سے ہے کہ وہ
کیوں ایسی تہمت اپنے مقابل پر لگاتے ہیں البتہ یہ کہا جاوے کہ چونکہ لفظ امکان عوام کے اعتبار سے موہم ہے
اور موہم سے بچنا ضرور ہے لقولہ تعالیٰ لا تقولوا راعنا الآیۃ تو یہ ایک لفظی مسئلہ ہو جاویگا جو قابل تسلیم
عمل ہو لیکن اسکو مسائل کلامیہ میں کوئی دخل نہیں ہے بہرحال باوجود امر احتمال کے قطعاً منفی ابدی ہونے کے
خارج من القدرۃ نہ ہوگا جیسا مقدمہ خامسہ میں ثابت ہوا۔ یہ ہے تقریر شافی کافی منصف کیلئے اب بعد اس
تفصیل و اسکی تقریر اور اسکی دلیل کے اجزا سوال کا جواب سے تطبیق کرنیکے بعد ہر ایک کے انطباق و عدم منفصلاً
خود معلوم ہو جاویگا حاجت مستقلاً تعرض کرنیکی نہیں ہے اور جس تقریر کو آپنے دریافت کیا ہے وہ اسی کے
اندر آگئی واللہ اعلم۔ اب ایک اور بات رہ گئی وہ یہ کہ کتب کلامیہ میں مزداریہ کا قول لکھا ہے ان اللہ قادر
علی ان یکذب ویظلم تو اس میں اور مذہب مذکور میں کیا فرق ہوا جواب یہ ہے کہ ان کے قول مذکور کے بعد
یہ قول بھی ہے ولو فعل لکان الٰہاً کاذباً۔ کذا فی شرح المواقف۔ پس یہ دوسرا قول تفسیر ہے پہلے قول
کی پس مقصود مجموعہ قول ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ امور مرتبہ صفات میں مقدور ہیں جیسا صیغہ کاذباً فاعل
سے تعبیر کرنا جو صفت کیلئے موضوع ہے اس کا قرینہ اور اس پر دال ہے پس فرق دونوں میں یہ ہوا کہ مذہب سابق
میں مرتبہ فعل کو مقدور کہا گیا ہے اور مذہب لاحق میں مرتبہ صفت کو مقدور کہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نعوذ باللہ

یہ امر قبیح حق تعالیٰ کی صفت ہیں سکتا ہو تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیرا ھذا ما عندی الآن ولعل اللہ یحدث بعد ذلک امراً فقط ۔ ۱۳ محرم ۱۳۳۵ھ

چونتیسویں [۳۴] حکمت شرح مکالمہ بینی و بین بعض المعقولین در قدرت حق تعالیٰ براخبار عن غیر الواقع از مولوی اسعد اللہ

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۴۸۰ سے شروع ہو کر صفحہ ۴۹۳ پر ختم ہوا ہے

پینتیسویں [۳۵] حکمت معنی قول غزالی لیس فی الامکان ابدع مما کان

سوال ۔ امام غزالی علیہ الرحمۃ افعال کے باب میں لکھتے ہیں کہ جیسا کہ جیسا عالم پیدا ہوا اس سے بہتر غیر ممکن ہے کیونکہ باوجود امکان کے اگر پیدا نہ کرے تو عجز لازم آتا ہے یا بخل اور یہ دونوں اس کے لئے محال ہیں۔ اس مضمون کا مطلب تحریر فرمایئے تاکہ موافق اہل سنت کے عقیدہ کے سمجھ میں آجائے۔

الجواب ۔ یہ تقریر قدیماً و حدیثاً لوگوں کو مشکل معلوم ہوتی ہے بتوفیقہ تعالیٰ کہتا ہوں کہ یہ نفی امکان کی باعتبار قدرت خالق تعالیٰ کے نہیں بلکہ باعتبار حالت مخلوق کے ہے کیونکہ عالم کے مجموعی مصالح باعتبار اس کی استعداد خاص کے اس ہیئت موجودہ و نظام خاص پر موقوف ہیں اس معنی خاص کے افادہ کیلئے اس سے بہتر نظام ممکن نہیں لیس رعایۃ المصالح الخاصۃ باعتبار الاستعداد الخاص ملزوم ہے اور ہیئت موجودہ و نظام خاص لازم ہے اور انفکاک لازم کا ملزوم سے غیر ممکن ہے اس معنی کی تعبیر مقصود کیلئے کہ اس سے بہتر غیر ممکن ہے۔ باقی خود استعداد خاص کا جو کہ قید ہے ملزوم کی اور شرط ہے لزوم کی بدل دینا یہ ممکن اور مقدور ہے اور اس طور پر رعایت مذکورہ وہیئت موجودہ میں انفکاک ممکن ہے اور یہی شان ہے کل لوازم و ملزوم اور ذاتیات کی جیسے انسان کی ناطق اس کا ذاتی اور ضاحک بالقوۃ مثلاً اس کا لازم ہے اور انسان سے ممتنع الانفکاک لیکن خود انسان ہی کا انعدام روا اس کے واسطے سے ناطق اور ضاحک کا انعدام ممکن ہوا اور یہ امر نہایت ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔
۰ محرم ۱۳۳۳ھ

چھتیسویں [۳۶] حکمت تفصیل حکم رطوبت فرج

امداد الفتاوی حصہ ۴ کے مسئلہ مرقومہ تاریخ ۱۶ شوال ۱۳۳۴ھ میں جو کہ رسالۃ الامداد

ان عبارات سے امور ذیل مستفاد ہوئے یک جو رطوبت اکثر اوقات رحم سے سائل ہوتی ہے جسکو اصل سائل نے پوچھا ہے چنانچہ سوال میں اکثر کا لفظ مصرح ہے وہ ودی نہیں ہے جیسا کہ ودی کی تعریف مذکور فی العبارۃ الطبیۃ المذکورہ سے معلوم ہوئی ہے دوسرے وہ رطوبت منی بھی نہیں ہے کہ سیلان منی ایسے اسباب سے ہے جو گاہ گاہ عارض ہوتے ہیں چنانچہ انکے اسباب مذکورہ فی العبارۃ الطبیۃ المذکورہ سے معلوم ہوا اور اس رطوبۃ مسئول کا سیلان اکثر ہوتا ہے تیسرے پس جب یہ نہ وہ ودی ہے نہ منی اور یہ رطوبت سائلہ پس یہ وہ ہے جسکو اس عبارت میں ذکر کیا گیا ہے وقد یعرض للنساء سیلان من ارحامهن دائما رطوبات اور یہ وہ ما سے مراد وہی ہے جسکو اصل سائل نے بعنوان اکثر تعبیر کیا ہے چنانچہ ظاہر ہے اور یہ رطوبت وہ بھی نہیں جسکو اصل سائل نے بعنوان اکثر تعبیر کیا ہو چنانچہ ہوا اور یہ رطوبت وہ بھی نہیں جسکو سائل ثانی نے انسان کے لب سے تشبیہ دی ہے کیونکہ یہ تو بالاتفاق طاہر ہے چنانچہ عبارۃ فقہیہ مذکورہ میں مصرح ہے تو اسکو محل اختلاف کیسے کہہ سکتے ہیں پس یہ جب ودی ہو جیسا سائل متاخر کو شبہ ہوا اور نہ منی ہوا اور نہ مذی کا نہ ہونا ظاہر ہے تو اسکے نجس ہونے کو ودی و منی کا غیر ہونا تو کافی ہے نہیں کوئی دوسری دلیل مستقل چاہیے اور نہ وہ رطوبت ہے جو رطوبت فرج کے حکم میں ہو جو کہ بالاتفاق طاہر ہے پس اسی رطوبت مغایرہ للودی والمنی و المذی والشبیہ باللعاب میں امام صاحب و صاحبین مختلف ہیں اور بوجہ ابتلاء کے اصل جواب میں قول بالطہارۃ پر فتوی دیا گیا جب سائل ثانی نے اسکے ودی ہونے کی بناء پر شبہ کیا پس جب تقریر بالا میں اس بناء کا منہدم ہونا ثابت ہو گیا تو شبہ کا منعدم ہونا بھی ظاہر ہو گیا۔

(تنبیہ) اصل جواب کیوقت بوجہ طب نہ جاننے کے احقر کا ذہن اس تفصیل پر نہ گیا تھا بعد ورود سوال ثانی کے تردد ہوا تو ایک مسلمان دوست سے پتہ لیکر شرح اسباب کی طرف رجوع کیا تو یہ تحقیق بالا ذہن میں آئی چونکہ عدم مہارت طب کا قلق اب بھی مجھ میں باقی ہے دوسرے علماء سے جواب پر نظر کرا لیجاوے جو صحیح جواب معلوم ہو اسپر عمل کیا جاوے۔ ۲۰ ربیع الاول ۱۳۳۶ھ

سینتیسویں حکمت طریق ثبوت ہلال و تحقیق حکم خبر تار مع تفسیر حکایت تغیر رؤیت

اصل طریق اثبات رویت کا شہادت علی الرؤیۃ یا شہادت علی الشہادۃ یا شہادۃ علی قضاء الحاکم الشرعی ہے

عہ انتخاب نمبر حکمت کا مضمون پہلے دیکھ لیا جاوے۔ عہ ومن ہذہ التفسیر فی العالمگیریۃ فی قولہ ثم انما یلزم الصوم علی متاخری المطالع اذا ثبت عندہم رؤیۃ اولئک بطریق موجب حتی لو شہد جماعۃ ان اہل بلدۃ قد راوا ہلال رمضان قبلکم بیوم فصاموا وہذا

حتی کہ شہادۃ علی رویۃ الغیر بھی حجۃ نہیں کذا فی الدر المختار ورد المحتار باقی استفاضہ کو جو حجت کہا ہے
تو خود اسکو فی ذاتہٖ حجت نہیں کہا بلکہ علت اسکی یہ لکھی ہے لان البلدۃ لاتخلو عن حاکم شرعی عادۃ
فلابد من ان یکون صومہم مبنیا علی حکم حاکمہم الشرعی فکانت تلک الاستفاضۃ
بمعنی نقل الحکم المذکور الخ کذا فی رد المحتار ص۱۵۱ج۲ اور جہاں یہ علت متحقق نہو وہاں حجت بھی
نہ ہوگا۔ اور جمعرات کے روزہ کی خبر میں تو استفاضہ بھی نہیں ہوا اور جمعہ کے چاند میں شنبہ کی شب اور
روز تک بذریعہ تاروں کے بعض کو استفاضہ کا شبہ ہوگیا تھا مگر تار دینے والوں کا بکثرت بے علم خود رائے
غیر محتاط ہونا اور علماء سے رجوع نہ کرنا چونکہ معلوم ہے اسلئے وہ علت منتفی ہے لہذا احتجاج بھی منتفی ہوا اگرچہ
تار کو مثل خبر رسانی کے بھی قرار دیا جائے مگر خود خبر رسانی میں جب یہی شرط ہو تو تار میں کیوں نہ ہوگی
پس اکثر جگہ ایسے تاروں کی بناء پر افطار کر ڈالنے میں غلطی عظیم ہوئی۔ واللہ اعلم ۱۲ شوال ۱۳۳۶ھ۔

سوال۔ رویت ہلال رمضان یا ماہ شوال تار برقی کی خبر پر معتبر ہے یا نہیں اور تار کی خبر پر روزہ
رکھنا یا افطار کرنا جائز ہے یا ناجائز۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ اس کے قبل بندہ نے تار کو خط یا ٹیلیفون بمعنی لوپ پر قیاس کرکے اس باب میں ایک
تقریر لکھی تھی جس میں قبول خبر تار میں کچھ تفصیل و بعض قیود کا لحاظ کیا تھا تفصیلہ لکھی مگر اس سال یعنی ۱۳۳۶ھ
کی رویت شوال کے متعلق تاروں پر عمل کرنے میں بے علموں اور کم علموں نے جو بے احتیاطیاں کیں اور ان سے
جو فتن و شرور پیدا ہوئے انکو دیکھکر تجربہ ہوا کہ عوام ان قیود و شرائط کو ملحوظ نہیں رکھ سکتے نیز اخبار متواترہ سے
تحقیق ہوا کہ تار میں مختلف اقسام کی غلطی اور دھوکہ بھی زیادہ محتمل ہے لہذا وہ شرائط بھی اقرب ہے کہ
خط میں اسکے طرز سے کچھ تو معرفت کاتب کی ہوتی ہے پھر بھی الخط یشبہ الخط معتبر احکام میں کہا
گیا ہے اور تار میں تو اسکی بھی کوئی علامت نہیں اور نیز طبل شہود مدفع افطار سے بھی اضعف ہے کیونکہ
ان کی ضرب ایک جماعت حاضرین کی مشارکت سے ہوتی ہے جس میں جرأت تعمد خداع کی ابعد ہے تار
میں یہ بھی نہیں ان امور پر نظر کرکے سداللذرائع وحسماللمادۃ اس تفصیل سے رجوع کرکے اب یہ حکم
متعین سمجھتا ہوں کہ اس باب میں تار کی خبر اصلا قابل اعتبار و لائق عمل نہیں ولہذا النظائر فی
الفقہ منہا عدم جواز القضاء و نحلہ کما بسط القول فیہ فی الدر المختار ورد المحتار ص۳۳۲
وص۴۵۵ ج۳ واللہ اعلم۔ ۳ ذیقعدہ ۱۳۳۶ھ۔

سوال: متعلق حکم تار کے تھا جسکی عبارت نقل نہیں کی گئی۔

الجواب: اول دو مسئلے بطور تمہید کے لکھے جاتے ہیں پھر جواب سوالات کا عرض کیا جائیگا۔

اول مسئلہ: یہ ہو کہ تار دلالت وضعیہ غیر لفظیہ میں مشابہ خط کے ہو اور اس فرق کے لحاظ سے کہ خط میں خود علامات ممیزہ موجود ہوا اور تار میں یہ مفقود ہو بہ نسبت خط کے توپ اور طبل وغیرہ کیساتھ زیادہ مشابہ ہو اور خط کا حکم یہ ہو کہ امور ملزمہ میں باستثناء مواضع معدودہ ضرورت شدیدہ بشرط امن من التزویر مثل فرامین شاہی وغیرہا کے بدون اقرار کاتب یا قیام بینہ حجت نہیں اور امور غیر ملزمہ میں اگر قرائن صدق وصحت کو مجتمع ہوں جس سے نسبت الی الکاتب مظنون ہو جاوے حجت ہو ورنہ نہیں اور توپ وغیرہ کا حکم بھی ایسے امور میں بھی یہ ہے کہ ظن صحت میں معتبر ہے ورنہ نہیں پس خبر ہلال فطر میں کہ ہمارے دیار میں بوجہ والی مسلم نہ ہونے کے محض مجاز ہے بلا اشتراط شہادت اسکا مدار ہونے میں مثل اخبار ہلال صوم کے امور ملزمہ سے ہے اگر فقدان علامات تار وہند و توسط غیر مسلم کی کسی شخص کے اعتبار سو مانع تحقق ظن ہو اسکو مطلقاً عمل جائز نہیں اور جسکے اعتبار سو مانع مثل ظن کے صوم میں اخبار کثیرہ متواترہ اور غیم میں اخبار عدلین پر عمل جائز ہے۔ اور چونکہ کلام ہلال عید میں ہے اسلئے خبر واحد کسی طرح عمل جائز نہیں (تتمہ [illegible] الدعاوی) امداد الفتاوی جلد اول صفحہ ۱۰۳۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے طریق اثبات رویت کا شہادۃ علی الرؤیۃ یا شہادۃ علی الشہادۃ یا شہادۃ علی قضاء الحکم الشرعی ہے حتیٰ کہ شہادۃ علی رؤیۃ الغیر بھی حجت نہیں کذا فی الدر المختار ورد المحتار باقی استفاضہ کو جو حجت لکھا ہے تو خود اسکو فی ذاتہ حجت نہیں کہا بلکہ علت اسکی یہ لکھی ہے لان البلدۃ لا تخلو عن حاکم شرعی عادۃ فلا بد من ان یکون صومہم مبنیا علی حکم حاکمہم الشرعی فکانت تلک الاستفاضۃ بمعنی نقل الحکم المذکور الخ کذا فی رد المحتار جلد دوم صفحہ [illegible] اور جہاں یہ علت متحقق نہ ہو وہ حجت بھی نہ ہوگا۔ بعد اس تمہید کے اب سوالات کا جواب دیا جاتا ہے۔

ع۱ اس ایک یا متعدد تار کا مضمون دیکھنا چاہئے کہ کیا ہو اگر یہ ہو کہ یہاں چاند ہوا ہے یا فلاں شخص نے دیکھا ہو یا بہت آدمیوں نے دیکھا ہو اور اکثر تاروں کا ایسا ہی مضمون ہوتا ہے تب تو معتبر نہیں اگرچہ کتنے ہی تار ہوں اور اگر یہ مضمون ہے کہ میں نے دیکھا ہو یا فلاں شخص نے میرے سامنے اپنا دیکھنا بیان کیا یا یہاں کے فلاں حاکم شرعی یا عالم و مفتی نے قبول کر لیا ہے یا یہاں عید ہو تو اسکا حکم یہ ہو کہ اگر ایک تار ہو

من غیر حیلة جاز الا اذا اجتمعت فیها بانفسها ولم یسد علیها المدخل لعدم الملک اه
اخیرین اول باب البیع الفاسد وایضا فیها آخر المسائل المنثورة واذا فرخ طیر فی ارض رجل فهو لمن
اخذه وکذا اذا باض فیها وکذا اذا تکسر فیها ظبی الی قوله وصاحب الارض لم یعد ارضه
لذلک فصار کنصب شبکة للجفاف وکما اذا دخل الصید داره او وقع ما نثر من السکر والدراهم
فی ثیابه لم یکن له ما لم یکفها او کان مستعدا له اه وفی فتح القدیر علی القول الاول المذکور
للهدایة فان کانت له حظیرة فدخلها السمک فاما ان یکون اعدها لذلک اولا فان کان
اعدها لذلک فما دخلها ملکه ولیس لاحد ان یأخذه وان لم یکن اعدها لذلک لا یملک
ما یدخل فیها فلا یجوز بیعه لعدم الملک الا ان یسد الحظیرة اذا دخل فح یملکه ولو لم
یعدها لذلک ولکنه اخذه ثم ارسله فی الحظیرة ملکه اه مختصرا اه بنا بر روایات مذکورہ کے
انتظام میں دو امر ہیں ایک مچھلی کے مملوک وغیرہ مملوک ہونے کے متعلق دوسرا اسکے جواز بیع وعدم جواز کے
متعلق سو امر اول میں تین صورتیں ہیں اور ہر صورت کا جدا حکم ہے ایک صورت یہ کہ مچھلی پکڑ کر یا خرید کر
تالاب میں چھوڑے اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مچھلی اور اسکی نسل سب اس چھوڑنے والے کی مملوک ہیں دوسرے کو
بلا اذن پکڑنا درست نہیں۔ دوسری صورت یہ کہ خود تو پکڑ کر یا خرید کر نہیں چھوڑی لیکن مچھلیوں کے آنیکی
کوئی خاص تدبیر کی ہو یا آجانے کے بعد ان کے روک لینے کا کوئی خاص سامان کیا ہے اس کا حکم یہ ہے
کہ اس اعداد اور اس سامان انسداد سے بھی اس شخص کی ملک ہوجاتی ہے مگر صرف نیت کرلینے کو اعداد نہ
کہیں گے لان معناه سامان کردن لا محض قصد کردن تیسری صورت یہ کہ ان دونوں صورتوں میں
سے کوئی صورت نہیں ہوئی بلکہ قدرتی طور پر مچھلیاں پیدا ہوگئیں یا آگئیں نہ ان کے جمع کرنیکا کوئی اہتمام
کیا اور نہ ان کے منع یعنی روک دینے کا کوئی انتظام کیا اس کا حکم یہ ہے کہ قبل پکڑنے کے کسی کی ملک
نہ ہوگی۔ یہ تو امر اول میں تفصیل تھی اور امر دوم میں تفصیل یہ ہے کہ جن صورتوں میں کہ مچھلی داخل ملک
ہی نہیں ہوئی ان میں تو بدون پکڑے ہوئے بیع کرنا مطلقا جائز نہیں اور جن صورتوں میں داخل ملک ہوگئی
ان میں دیکھنا چاہیے اگر پکڑنے کیلئے کچھ حیلہ وتدبیر کی ضرورت ہے تب بھی بیع جائز نہیں لانہ غیر مقدور التسلیم
اور اگر بلا کسی تدبیر کے پکڑنا آسان ہو تو بیع جائز ہے مثلا کسی چھوٹے گڑھے یا برتن میں ہو کہ ہاتھ ڈال کر
پکڑ سکیں اور جن کتب میں مطلقا ناجائز لکھا ہو مراد ان ہی خاص صورتوں میں عدم جواز کی ہیں۔ ۲۹ ذی الحجہ ۱۳۳۶ھ

سوال - ولا یجوز بیع السمک قبل ان یصطاد لانہ باع ما لا یملکہ ولا فی حظیرة اذا کان لا یؤخذ الا بصید لانہ غیر مقدور التسلیم ومعناہ اذا اخذہ ثم القاہ فیہا ولو کان یؤخذ من غیر حیلة جاز الا اذا اجتمعت فیہا بانفسہا ولم یسد علیہا المدخل لعدم الملک۔ زید الا اذا اجتمعت فیہا سے حظیرہ صغیرہ مراد لیتا ہے اور اپنے استدلال میں عبارت عنایہ جو اکمل شرح ہے پیش کرتا ہے قولہ اذا اجتمعت الخ استثناء من قولہ جاز یعنی الحظیرة اذا کانت صغیرة تؤخذ منہا من غیر حیلة جاز الا اذا اجتمعت فیہا بانفسہا ولم یسد علیہا المدخل فانہ لا یجوز لعدم الملک وھو استثناء منقطع لکونہ غیر مستثنی من المأخوذ الملقی فی الحظیرة والمجتمع بنفسہ لم یرد الحل فیہ وفیہ اشارة الی انہ لو سد الحظیرة علیہا ملکہا اما بمجرد الاجتماع فی ملکہ فلا کما لو باض الطیر فی ارض انسان او فرخت فانہ لا یملکہ لعدم الاحراز اس بنا پر اس اطراف میں جو تالاب ہوتے ہیں جنکو وہاں کے عرف میں پوکھرا بولتے ہیں ان کی بیع سمک کو باطل ٹھہراتا ہے کیونکہ یہ حظیرہ کبیرہ ہیں اور ان تالابوں کی مقدار مختلف ہوتی ہے کوئی تالاب بیس بیگہ کا اور کوئی اس سے بھی زیادہ اور کوئی آٹھ بیگہ اور کوئی دس بیگہ کا غرضکہ اسکی کوئی خاص مقدار معین نہیں ہے اور ہم ان میں بھی دو طرح کے تالاب ہیں بعض تو متصل ندی کے جنکا جل اس ندی میں ہوتا ہے اور بعد بارش کے ان کے جل کو باندھ دیتے ہیں یا خود بخود اس کا جل جو ندی کا پانی متصل ہو جاتا [illegible] بعض تالاب ایسے ہیں جو بعد بارش کے پانی سے بھر جاتے ہیں اور اوپر سے مچھلیاں آجاتی ہیں اب پوچھنا یہ ہے کہ ان دونوں قسموں کے تالاب کا حکم جداگانہ ہے یا ایک یعنی مالک زمین تالاب ان دونوں کی مچھلیوں کا وہی مالک ہے جنکو عند الشرع فروخت کرسکتا ہے یا نہیں زید اس شرح عنایہ کی وجہ سے یہ سمجھ رہا ہے کہ جو تالاب کہ جنکی مقدار پہلے مذکور ہوئی ہے حکم حظیرہ صغیرہ کا نہیں رکھتے لہذا ہر صورت تالاب کی مچھلیاں بوجہ سد مدخل کے مالک زمین کو فروخت کرنا اور دوسروں کو منع کرنا درست نہیں جانتا ہے اور عبارت عینی وقید بہ لانہ لو سد موضع الدخول حتی صار بحیث لا یقدر علی الخروج فقد صار آخذا لہ بمنزلة ما لو وقع فی شبکتہ تخمین بیع کو حظیرہ صغیرہ پر محمول کرتا ہے تاکہ عینی اور عنایہ میں موافقت ہو جائے زید کا اس عبارت مذکورہ سے یہ سمجھنا صواب ہے یا خطا اور دوسرا استدلال میں بحثی زید اور صنعانی سمالات جس میں تالاب کی مچھلیوں کی بیع مطلقا باطل و حرام ٹھہرانی گئی ہو پیش کرتا ہے اور زید یہ بھی کہتا ہے کہ حظیرہ صغیرہ جسے اوپر تو [illegible]

جاتا ہے کسی کی ہو باندھنے والا ہی مالک سمجھا جائیگا کہ صاحب ہدایہ نے بیان کیا جیسا کہ عنایہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے وفیہ اشارۃ الی انہ لو سد صاحب الحظیرۃ علیہا ملکہا اما بمجرد الاجتماع فی ملکہ فلا کما لو باض الطیر فی ارض انسان او فرخت فانہ لا یملک لعدم الاحراز - اور حظیرہ صغیرہ کی قید کو جب بند کر دیا جاوے تو مالک اسکا باندھنے والا ہو اسی طرح اگر کبیرہ ہو تو محض بند کر دینے سے باندھنے والا مالک ہو جاتا ہے یا نہیں اگر مالک ہو جاتا ہے تو ایک ندی فرض کیجائے کہ خط (ا) سے نکلی اور کئی کوس تک جا کر کسی بڑے دریا میں ملتی اب اُس ندی کو چار یا پانچ کوس کے بعد مثلاً باندھ دیا تو جسقدر آب محاط کے اندر مچھلیاں ہیں اُن سے مزید لوگوں کو روک سکتا ہے اور مالک اُس کا عند الشرع قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اور حظیرہ صغیرہ کی عند الشرع کیا مقدار ہے۔

الجواب ۔ یہاں دو حکم الگ الگ ہیں ایک تو مچھلی کا ملک میں داخل ہونا، دوسرا ملک میں داخل ہونیکے بعد بیع کا جائز ہونا۔ سو حکم اول کیلئے قصداً احراز شرط ہے جسکی ایک صورت یہ ہے کہ مچھلی کو پکڑ کر ڈالدے اور ایک صورت یہ ہے کہ اُن کے اندر جمع ہو جانیکے بعد بند لگا دے جس سے وہ خروج پر قادر نہ ہوں عینی کی عبارت مذکورہ فی السوال اسکے متعلق ہے اور اسمیں صغیرہ و کبیرہ کی کوئی قید نہیں۔ اور حکم ثانی کیلئے قدرت علی التسلیم شرط ہے جسکی ایک صورت یہ ہے کہ حظیرہ سے اسکا [illegible] ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حظیرہ صغیرہ میں ہو کہ جب چاہیں بلا تکلف پکڑ لیں عنایہ کی عبارت مذکورہ فی السوال اسکے متعلق ہے اور اسمیں صغیرہ کی قید ہے پس عینی اور عنایہ میں تعارض موقوف نہیں ہے اپ کہ عینی میں بھی صغیرہ کو لیا جاوے پوری عبارت دیکھنے سے یہ امر بالکل واضح ہے پس یوں سمجھے جسکا ذکر سوال میں ہے اس میں تفصیل یہ ہے کہ جو ندی متصل دریا اور ندی سے آئیں مچھلی آنے کے بعد اسکے دخل کو بند کر دیتے ہیں اُسکی مچھلی ملک میں داخل ہو جاتی ہے کما ذکر فی العنایۃ والعینی او سدہ صاحب الحظیرۃ علیہا ملکہا اھ ولو سد موضع الدخول حتی صار بحیث لا یقدر علی الخروج فقد صار اخذا لہ اھ اور جو بند نہیں کیا خود ندی سے اُس کا اتصال جاتا رہا تو اُسمیں دیکھنا چاہئے کہ اُس تالاب کو آیا اس غرض کیلئے پہلے سے مہیا کیا گیا تھا یا نہیں اگر مہیا کیا گیا تھا تو بدون بند کئے ہوئے بھی ملک میں داخل ہو جاویگی ورنہ نہیں فی فتح القدیر فان کانت لہ حظیرۃ دخلہا السمک فاما ان تکون اعدہا لذلک اولا فان کان اعدہا لذلک فما دخلہا ملکہ ولیس لاحد ان یاخذہ الی قولہ وان لم یکن اعدہا لذلک لا یملک ما یدخل فیہا فلا یجوز بیعہ

شرح خلاصہ دردیرؒ فی مذہب الامام مالکؒ فقط واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

فائدہ فقہیہ متعلقہ مسئلہ مفقود بر مذہب امام مالکؒ

اس مذہب کی ایک معتبر کتاب شرح الشیخ الدردیر علی مختصر الشیخ الخلیل ص ۱۳۹۹ موجود کتب خانہ دیوبند میں اس مسئلہ میں یہ تفصیل نظر سے گذری کہ زوجہ مفقود کی چار حالتیں ہیں ایک یہ کہ دار الاسلام میں ہو اور مفقود اتنا مال چھوڑ گیا ہو کہ اس عورت کے نفقہ کا انتظام اس سے ہو سکے۔ دوسری یہ کہ دار الاسلام میں ہو اور نفقہ کا انتظام اس کے مال سے نہ ہو سکے۔ تیسرے یہ کہ دار الکفر میں ہو اور مفقود کے مال سے نفقہ کا انتظام ہو سکے چوتھی یہ کہ دار الکفر میں ہو اور نفقہ کا انتظام اس کے مال سے نہ ہو سکے صورت اول کا حکم یہ ہے کہ عورت حاکم اسلام سے استغاثہ کرے ورنہ جماعت مسلمین سے رجوع کرے اور حاکم یا جماعت مسلمین اس مفقود کی خوب اہتمام سے تلاش کریں اگر خبر نہ معلوم ہو اس وقت چار سال کی مہلت مقرر کریں اور چار سال کے بعد بھی اگر پتہ نہ لگے تو پھر عورت عدت وفات پوری کرے اور نکاح ثانی کر سکتی ہے اور دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ عجز عن النفقہ کے سبب سے جانب حاکم شرعی یا نائب حاکم طلاق واقع کر دیا جاوے اور عدت طلاق پوری کرے اور تیسری صورت کا حکم یہ ہے کہ مرد کی ستر سال کی عمر تک انتظار کریں اور چوتھی صورت کا حکم مثل دوسری صورت کے ہے اسی طرح خوف زنا میں بھی یہی حکم ہے۔ یہ حاصل ہے ان کی عبارت کا تطویل کے سبب عبارت کو نقل نہیں کیا بعد اس کے نقل کرنے کے غرض یہ ہے کہ بعض اہل فتویٰ جو زوجہ مفقود کے لئے علی الاطلاق چار سال کے انتظار کا حکم دیدیتے ہیں یہ اس مذہب کے بھی خلاف ہے واقعہ میں سب صورتوں کی تحقیق کر لینا ضروری ہے اور اشتراط افتقار قاضی کی بحث اسی عبارت میں ہے۔ کتبہ اشرف علی ۲۵ ربیع الثانی

سوال۔ زید عرصہ دس سال سے مفقود الخبر ہے اس کی موت وحیات کی کچھ خبر نہیں ملتی ہے حتی الوسع تلاش کی گئی کچھ پتہ نہیں ملتا۔ ہندہ زوجہ اس کی نوجوان ہے۔ زمانہ کی حالت نازک دیکھ کر اس کے والد صاحب اور برادر صاحب کا ارادہ ہے کہ اس کا عقد ثانی کسی دوسرے شخص نیک بخت کے ساتھ کر دیا جاوے اور فتاوٰی رشیدیہ میں شاید یہ لکھا ہے کہ امام مالک صاحبؒ یا امام شافعی صاحبؒ کے یہاں یہ درست ہے کہ کس قدر مدت کے بعد اس کا عقد کر دیا جاوے اور ضرورتاً حنفی المذہب بھی اس مسئلہ پر عمل کر سکتے ہیں لہذا التماس ہے کہ حضور والا کا اس مسئلہ میں کیا ارشاد ہے تاکہ اس کے موافق اس کا عمل درآمد کیا جاوے۔

الجواب۔ فی شرح الزرقانی المالکی علی موطا الامام مالک رحمہ اللہ فی عدۃ التی تفقد زوجہا ما نصہ
وضعف الاول (ای الوجہ الاول للتحدید باربع سنین) بقول مالک لو اقامت عشرین
سنۃ ثم رفعت یستانف لہا الاجل ثم قال والثانی (ای الوجہ الثانی) لقول مالک
تستانف الاربع من بعد الیاس وانہا من یوم الرفع ثم قال فلا سبیل لزوجہا الاول
الیہا اذا جاء او ثبت انہ حی لان الحاکم اباح للمرأۃ الزواج الی قولہ ثم رجع مالک عن ہذا
قبل موتہ بعام وقال لا یفیتہا علی الاول لا دخول الثانی غیر عالم بحیاتہ ثم قال و
فرق بینہا (ای المرأۃ یطلقہا زوجہا وہو غائب عنہا الخ) وبین امرأۃ المفقود بانہ
لم یکن فی ہذہ امر ولا قضیۃ من حاکم بخلاف امرأۃ المفقود لان فیہا قضاء من الحاکم
اس عبارت میں چار جگہ تصریح ہے کہ مفقود کی بی بی امام مالکؒ کے مذہب میں بدون قضاء قاضی یعنی بدون
حکم حاکم اسلام کے نکاح ثانی نہیں کر سکتی پس امام مالکؒ کے قول پر عمل کرنا یہ ہے کہ اس قید پر بھی عمل ہو
اور جب ایسا نہ کیا جاوے تو نکاح ثانی ناجائز ہے اور ظاہر ہے کہ اب کوئی اس کا اہتمام نہیں پس ایسے نکاح
ان کے مذہب پر بھی جائز نہیں ہیں۔ ۲۶ رمضان ۱۳۳۳ھ (عـــہ)

چالیسویں حکمت تحقیق شبہات متعلقہ مضمون القاسم بابت دعاء میت (عـــہ)

سوال۔ فخر اقران یادگار بزرگان جناب مولانا اشرف علی صاحب مدت فیضکم کمترین بعد سلام
مسنون گذارش پرداز ہے جناب کی ہمت باصلاح امت ہر طرح قابل شکر گذاری ہے بندہ کو اپنی
کم فہمی اور قلت اعتناء بامور دینی سے آپ کے بعض مضامین پر کچھ شبہے ہو جایا کرتے ہیں مگر بوجوہ مذکورہ متصل
مشاغل فاسدہ دنیویہ وقت کیا تھا یہی رفت وگذشت ہو جاتے ہیں بعض دفعہ اہتمام و استفادہ کے لئے
عرض بھی کرنا چاہتا ہوں مگر وجوہ مسطورہ کیا تھا میری علمی بے بضاعتی اور اخلاص فروماگی دست کشی
پر آمادہ ہو جاتی ہے۔ ان دنوں شعبان کے القاسم کے صـ۱۲ صـ۱۶ (عـــہ) کے دیکھنے سے پھر وہی کیفیت پیدا
ہوئی وجوہ مذکورہ تو اب بھی مانع عرض حال ہیں مگر ۲۹ رجب گذشتہ کو چند منٹ کی حصول زیارت

عـــہ۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل کتاب حیلہ ناجزہ میں دیکھی جاوے ۱۲۔

عـــہ۔ یہ عبارت جواب کے حاشیہ میں پوری منقول ہے ۱۲۔

مجدد و مصلح قوم کو دور اندیشی سے لوگوں کو اس سے باز رکھنے کی ضرورت ہو تو وہ مشرک اور کافر قرار دینے
کے سوا بھی اور تہذیبی طریقوں سے ہو سکتی ہے اور زیادہ کیا عرض کروں قرآن و حدیث و تعامل صحابہ و
قرون خیر و اتفاق صلحا سلف و خلف ایسی سخت گیری سے کس قدر مانع ہے وہ جناب کے خدام مجلس
کی نظر سے بھی پوشیدہ نہیں اسوقت اس علم کی شدت ہی میری گھبراہٹ کی باعث ہوئی ورنہ من
خراب کجا و صلاح کار کجا۔ عقیدہ مدار دعا میں بعد جواز عقیدۂ احتمال دعا دو عقیدے دوسرے
آپکے ظاہر فرمائے ہیں ایک عقیدہ وقوع احتمال دعا دوسرا الغرض وقوع عقیدہ اجابت دعا ان عقیدوں
کے فساد پر بعدم ثبوت آپنے دلیل پیش کی ہے میں بغیر اسکے کہ اندریں مسئلہ عدم ثبوت دلیل فساد ہونے پر کچھ عرض
کروں عقیدہ اولی کی صحت و ثبوت میں یہ حدیث پیش کرتا ہوں جسکو علامہ ابن القیم نے کتاب الروح میں نقل
کیا ہے قال ابو عبد اللہ بن مندۃ ... موسی بن عبیدۃ عن عبد اللہ بن یزید عن ام کبشۃ
بنت المعرور قالت دخل علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسألناہ عن ھذہ الارواح
فوصفها صفة ابكى اهل البيت فقال ان ارواح المومنين في حواصل طير خضر ترعى في الجنة
.... وتأكل من ثمارها وتشرب من مياهها وتأوي الى قناديل من ذهب تحت العرش يقولون
ربنا الحق بنا اخواننا واتنا ما وعدتنا فتلك دعوتهم وقعت لاخوانهم الاحياء وتدوم الى
ما دامت السموات والارض اس عقیدہ اول کی صحت و ثبوت میں قرآن شریف کی یہ آیت بھی
پیش کرتا ہوں۔ الذین یحملون العرش ومن حوله یسبحون بحمد ربهم ویستغفرون لمن فی الارض
من حولہ کے مفہوم میں اگرچہ مفسرین نے ان بزرگوں کو شامل نہ کیا ہو جنکو میں شامل کرنا چاہتا ہوں مگر سرور کائنات
صلے اللہ علیہ وسلم کی بعض تصریحات اندریں باب ارواح کائنات کے محدود معاون ہیں چنانچہ ام کبشہ کی حدیث
مذکور میں تاوی الی قنادیل من ذھب تحت العرش آیا ہے اور بعض حدیثوں میں الی قنادیل معلقۃ بالعرش
ومدلیۃ تحت العرش آیا ہے ومعلوم ان تحت العرش داخل فی حول العرش والمعلقات بالعرش
ھم من حول العرش۔ تیسرا ثبوت قال ابن عبد البر ثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال ما
من مسلم يمر على قبر اخيه كان يعرفه في الدنيا فيسلم عليه الا رد الله تعالى عليه روحه حتى يرد عليه
السلام اور سلامتی بہترین دعا ہے اور ما من الا کی نفی و اثبات سے اسکی ضروری الوقوع اور ہرگونہ احتمالات
سے بالاتر ہونے پر ایک تجلی پڑتی ہے اور حضرت ابی ہریرہ کی حدیث میں (رضی اللہ عنہ) عرفه ولا یعرفه

رد علیہ السلام بھی ہے فتلک دعواتھم لنا بغیر احسان منا والمعاوضۃ فکیف اذا احسنا
الیھم ووصلناھم وارسلنا الیھم الھدایا وھم متنعمون متکرمون عند ربھم فرحون
بما اٰتاھم اللہ من فضلہ وھو تعالیٰ یطلع الیھم فیقول ھل تشتھون شیئاً فکیف یدعوننا فی
مثل ھذا الوقت من الدعاء اذا وھدایانا تصل الیھم وربنا القدیر یسئلھم ھل تشتھون شیئاً
والحمد للہ رب العالمین عقیدہ ثانیہ یعنی بعد عرض وقوع دعا اس دعا کے بالقطع قبول ہونیکا عقیدہ
کرنا اس کا ثبوت میں تقریباً آ ہی چکا ہے مگر علیحدہ بھی اسکے ثبوت میں حضرت ابی ہریرہ کی حدیث پیش کرتا
ہوں عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ادعوا اللہ وانتم موقنون
بالاجابۃ رواہ الترمذی اس میں شک نہیں کہ دعا تو بعض اوقات انبیاء علیہم السلام کی بھی قبول نہیں ہوتی
مگر ہمکو بصراحت دعا کو بالقطع قبول ہونیکا عقیدہ رکھنے کا حکم ہوا ادعوا اللہ وانتم موقنون بالاجابۃ
والسلام اب میں زیادہ جناب کی تضییع اوقات نہیں کرتا چونکہ بندہ کو فقط تحقیق حق مقصود ہے اگر جواب
عنایت ہو تو تحقیقی ورنہ مختصر ہو بالعافیۃ۔

الجواب۔ مخدومی معظمی دامت فیوضکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ میں آجکل سفر میں ہوں سفر ہی میں کرمنامہ
نے مشرف فرمایا خیرخواہی سے ممنون ہوا اگر جواب لکھنے کا حکم نہ ہوتا تو جواب کو سوء ادب سمجھکر اسکی جرأت نہ کرتا
مگر حکم ہو چکنے کے بعد جواب عرض نہ کرنا سوء ادب تھا اسلئے کچھ عرض کرتا ہوں میں نے صاف قلب سے خلو ذہن کے
ساتھ اپنا پورا مضمون عـــہ القاسم میں مکرر بغور دیکھا کوئی خدشہ نہیں معلوم ہوا۔ والا نامہ کو مکرر دیکھا

عـــہ وہ پورا مضمون یہ ہے۔ ایک کوتاہی یہ ہے کہ بعضے آدمی جو صدقہ نافلہ نکالتے ہیں اُن کا ثواب گو اولاً نہیں کرتا کہ محض حق تعالیٰ
کی خوشنودی کیلئے نیت کریں بلکہ وہ ہر چیز کو کسی پیر فقیر شہید ولی کے نام نذر کر دیتے ہیں سو اگر خود وہ بزرگ ہی اس سے مقصود ہیں
تو وہ مال بھی بہ نیت غیر شرعی میں داخل ہو کر بیجا رہو یعنی حد شرک تک پہنچ گیا اور بعض غلاۃ جہلاء کا واقعی یہی عقیدہ ہے سو ایسی چیز
کا کھانا اور لانا بھی درست نہیں اور اگر مقصود اس عمل سے حق تعالیٰ ہی ہے اور اُن بزرگ کو محض ثواب ہی بخشنا ہے تو وہ حد شرک
تو نہیں پہنچا اور فی نفسہ جائز بھی ہے لیکن عوام بلکہ بعض خواص کا عوام کے حالات و خیالات کے تفتیش سے معلوم ہوتا ہے کہ
لوگ محض ثواب ہی پہنچانا انکو مقصود نہیں سمجھتے بلکہ اس کی حیثیت ہوتی ہے کہ فلاں ولی کو ثواب پہنچیگا تو وہ خوش ہونگے اور ہماری
اس حاجت میں مدد کرینگے خواہ تصرف باطنی سے اور یا وہ عقیدہ بھی ہو اور اسکا بھی قریب بشرک ہونا ظاہر ہے اور خواہ دعا سے سو
احتمال دعا کا عقیدہ تو رکھنا جائز نہیں لیکن وہ عقیدہ سے اسمیں بھی مفاسد ہیں ایک سلسلہ احتمال کے وقوع کا (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

تب بھی کوئی خدشہ پیدا نہیں ہوا تھا اب اسکو جملہ ظاہراً جائز بھی ہے کہ بعد استدراک سے غلطیاں ہوا ہے
سو بقرینہ سیاق اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ظاہراً علی الاطلاق جائز بھی ہے پس باعتبار قید علی الاطلاق
کے یہ استدراک کیا گیا ہے اور گو علی الاطلاق کا لفظ اس مقام پر صریح نہیں مگر سیاق کو ملا کر دیکھنے سے
مطلب واضح ہے جس میں بزرگوں کے لئے نفس ثواب بخشنے کو منع نہیں کرتا جب پر شبہ مذکورہ والا نامہ متوجہ ہو سکے
کہ جس صدقہ نافلہ میں مقصود فقط حق تعالیٰ ہو اور بزرگوں کو محض ثواب بخشنا ہو وہ بھی ہو اور گناہ ہے اور یہ مطلب
کیسے ہو سکتا ہے جبکہ آگے دو سطر بعد ہی اسمیں یہ صریح ہے کہ جب بزرگوں کو کچھ بخشنا ہو اپنی حاجت کا خیال
اسمیں نہ لایا کریں الخ بلکہ مطلب وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ گو ظاہراً علی الاطلاق جائز معلوم ہوتا ہے مگر بعد
تامل و تفتیش حال عوام اسمیں باطنی مفسدہ ہے جو بعد استدراک مذکور ہے اور واقعی یہ عدم جواز بغیر عروض
کسی قبیح خارجی کے نہیں ہوا بلکہ قبیح کے عروض ہی سے ہوا اور وہ قبیح دو عقیدے ہیں ایک اعتقاد وقوع دعا
دوسرا اس کا بالقطع مقبول ہونا اور جس امر کو میں نے شرک یا قریب شرک کہا ہے وہ ایسا ہی شرک ہے جیسے
من حلف بغیر اللہ فقد اشرک چنانچہ اس کا لفظ قریب بہ شرک سے تعبیر کرنا اس کا مؤید ہے باقی اس تصرف
باطنی کے عقیدہ کی جو تاویل کی گئی ہے جو لوگ ان امور میں متمسک ہیں ان کی تصریحات اس تاویل کو رد کرتی
ہیں اور تشدد جو سلف کے خلاف کہ وہ تشدد ہے جو محل عدم تشدد میں ہو اور یہ عقیدہ خود محل تشدد ہی چنانچہ
اس ہی سے ایسے امور پر حدیثوں میں شرک کا اطلاق آیا ہے اور وقوع دعا میں جو حدیث نقل فرمائی ہے اسمیں جو
دعا منقول ہے وہ خود اس استدلال کا جواب ہے یعنی اس سے صرف ایک خاص دعا کا وقوع ثابت ہو ربنا
الحق بنا اخواننا اور دعویٰ عدم ثبوت دوسری دعا کا ہے یعنی جس حاجت کیلئے یہ شخص ایصال ثواب کرتا

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اعتقاد کرنا کہ دعا بھی کریں گے ... بلا دلیل عقیدہ کرنا کہ ... آیت لا تقف ما لیس لک بہ علم کی
وہ کس بعد وضع وقوع دعا کے اس دعا کا بالقطع قبول ہو جانیکا عقیدہ کرنا اور دعا تو بعض اوقات انبیاء علیہم السلام کی بھی کسی مصلحت سے
قبول نہیں ہوئی بجز انبیاء چند سو اسلئے مصلحت یہی ہو کہ جب بزرگوں کو کچھ بخشنا ہو اپنی حاجت کا خیال اس میں نہ لایا کریں
کہ توحید کے خلاف ہو کیا ذکر اور اگر بہت ہی احتیاط کی تو خلوص کے تو خلاف ہوا ایک مثال ہو گئی زندہ کو یہ دیا وہ سمجھا کہ
سے دیا اور خوش ہوا جو معلوم ہوا اس مطلب کو دیا فوراً ... مسئلہ بعض لوگ بزرگوں کو اسلئے ثواب بخشتے ہیں کہ
خوش ہو کر ہمارا کام کر دینگے سو یہ شرک ہوا اور اگر یہ سمجھیں کہ دعا کرینگے اور وہ دعا ضرور قبول ہو گی تو یہ دونوں مقولات بھی غلط
ہیں دونوں کہیں ثابت ہے کہ وہ ضرور دعا کرینگے اور نہ یہ ثابت ہے کہ دعا ضرور قبول ہو گی پس ایسی مشکوک بات کا پختہ
یقین کر لینا یہ بھی گناہ ہے۔ ۱۲ منہ۔

بیالیسویں حکمت فرق درمیان علماء و انبیاء در کتمان حق وقت خوف

سوال۔ جناب والا نے سورۂ بقرۃ آیۃ ۱۶۰ کی وجہ ربط میں تحریر فرمایا ہے کہ اسمیں تعلیم ہے علماء امت محمدیہ کو کہ تمہیں جو کچھ احکام بیان کئے ہیں کسی نفسانی غرض اور منفعت سے ان کے بیان و تبلیغ میں کوتاہی نہ کرنا اور حاشیہ تحریر فرمایا ہے اشارۃ الی جواز الکتمان بخوف ضرر شدید کما ھو المعروف فی کتب الفقہ۔ اس عبارت میں کتمان سے کیا مراد ہے عدم اظہار الحق یا اظہار خلاف الحق پھر اس تقیہ میں اور شیعوں کے تقیہ میں کیا فرق ہے۔ کیونکہ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ ہمارے ائمہ بخوف ضرر شدید خلفاء کی پیروی اور انکی تعریف کرتے تھے۔ اور حق کو چھپاتے تھے۔ میرے خیال میں جانشینان انبیاء کیلئے انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کی طرح کتمان حق کسی حالت میں بھی جائز نہ ہونا چاہئے اور فقہ کے مبحث اکراہ وغیرہ عام افراد اشخاص سے متعلق سمجھی جاسکتی ہیں کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ نبی کی جان اور غیر نبی کی جان برابر قیمتی نہیں نیز جو مفسدہ دینی ایک نبی کی جان کے تلف ہونے پر مرتب ہوتا ہے اسکے برابر کسی غیر نبی کی جان تلف ہونے پر مرتب نہیں ہوتا پس جبکہ نبی کو کسی حال میں کتمان حق کی اجازت نہیں تو کسی عالم کیلئے بالاولیٰ نہ ہونی چاہئے نیز آیۃ ۱۵۹ میں کتمان ما انزلنا مطلق ہے کسی خاص حالت کیساتھ مقید نہیں۔ لہذا اسکی تقیید کم از کم کسی خبر مشہور سے ہونی چاہئے۔ کوئی فقہی روایت جسمیں احتمال مذکور الصدر ان کا غیر قدوہ اشخاص سے متعلق ہونا موجود ہو میرے خیال میں اسکو مقید نہیں کرسکتے۔

الجواب۔ یہ تفصیل باب اکراہ میں کہ ذمہ دار و غیر ذمہ دار کے حکم میں تفاوت ہو بلا دلیل ہے آیۃ کریمہ من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان الآیۃ اپنے اطلاق سے دونوں کو شامل ہے اور اگر نبی پر قیاس کیا جاوے تو یہ قیاس ہے مقابلہ نص کے اسلئے مقبول نہیں ہو سکتا اور آیات وعید کتمان جن لوگوں کے حق میں ہیں ان کو کوئی اندیشہ اس قسم کا نہ تھا محض نفسانی طمع کے خیال سے ایسا کرتے تھے۔ رہا فرق انمیں اور تقیہ میں اسکا بیان کرنا موقوف ہے شرائط و محال تقیہ کے معلوم ہونے پر سو مجھکو معلوم نہیں۔ رہا یہ دعویٰ کسی کا کہ ائمہ کو بھی خوف تھا ضرر شدید کا خلفاء سے اس کا الزامی جواب تو ان لوگوں کی کتب دیکھنے پر موقوف ہے۔ باقی تحقیقی جواب یہ ہے کہ خلفاء کے حالات جو شخص تحقیق کریگا وہ یقین کرلے گا کہ وہ اظہار حق کو سب سے زیادہ محبوب سمجھتے تھے تو ان سے خوف ضرر کیا معنی اور قیاس کی

جو وجہ لکھی ہے وہ اسلئے محذور شی ہے کہ نبی کے کتمان یا اظہار خلاف میں ایسی تلبیس ہے کہ جس کا تدارک ممکن نہیں کیونکہ مدار خبر احکام کا نبی کا قول ہے جب وہ قول بھی مخلوط ہونے لگا تو پھر مایہ الوثوق کیا چیز ہوگی۔ بخلاف غیر نبی کے کہ اس کے اظہار خلاف حق سے صرف یہ سمجھا جاویگا کہ اس کا عقیدہ یہ ہے اصل حکم حق میں تخلیط نہ ہوگی۔ اور اگر کسی کے نزدیک ہوگی تو اس سے اقوی دلیل ہے کہ قول نبی سے جب تعارض ہوگا اقوی کو ترجیح ہوگی۔ اور رہا نبی کی جان کا قیمتی ہونا وہ تو اسلئے ہے کہ نبی مدار احکام ہے۔ جب اسکے لئے ایسا امر جائز رکھا جاوے تو پھر اس قیمتی ہونیکا مبنیٰ ہی منعدم ہو جاویگا۔ پھر قیمتی کیسے رہے گی جسپر اس کی حفاظت کیجاوے۔ رہا قصہ مفسدہ کا تو دین کی تخلیط سے بڑھکر کوئی مفسدہ نہیں ہوسکتا اور یہ اور بات ہے کہ افضل ان امور میں عزیمۃ پر عمل کرنا ہے سو اس میں کلام نہیں فقط واللہ اعلم۔ سلخ شوال ۱۳۳۱ھ

سوال ۱: جس طرح وعید کتمان اہل کتاب کی اہل طمع علماء سے متعلق ہے اور اس نے آمیں علماء امت محمدیہ میں سے وہی لوگ اسکے مصداق ہوں گے جو ان کی طرح بطمع کتمان حق کریں یونہی الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان بھی ان معذبین فی اللہ لوگوں سے متعلق ہے جو بوجہ وجود حضرت سرور کائنات علیہ التحیات والصلوات غیر ذمہ دار تھے اسلئے اسکو بھی امت محمدیہ کے غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق ہونا چاہئے۔ اور جس طرح کہ آیۃ الا من اکرہ الخ لفظ کے ذریعہ سے عام ہے یوں ہی الذین یکتمون بھی عام ہے غرض شان نزول کے اعتبار سے دونوں خاص اور الفاظ کے اعتبار سے دونوں عام پھر ایک میں خصوص موقع کا اعتبار دوسری میں عموم الفاظ کا لحاظ۔ اس فرق کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی۔

۲: من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان اپنے عموم سے نبی کو بھی شامل ہے آمیں سے نبی کی تخصیص کس نص سے ہوئی ہے جیسے کہ زمن نبی میں حضور والا مطلع فرما کر ممنون فرما دیں یا محض دلیل عقلی ہو سکتی کیا ہے

۳: بر تقدیر آیۃ مذکورہ سے نبی کو بذریعہ کسی نص کے خاص کر سکیگا آیۃ مذکورہ مخصوص البعض ہوگی وجہ سے ظنی ہوگی اور قیاس کے ذریعہ سے قابل تخصیص ہوگی اور اس وجہ سے آیۃ وعید کتمان حق کے معارض نہ ہوگی بلکہ آیۃ وعید ان لوگوں سے متعلق ہوگی جو جانی یا مالی طمع کی غرض سے دوسروں کی گمراہی کا ذریعہ بنتے ہیں اور آیۃ من اکرہ ان سے جو کسی کی گمراہی کا ذریعہ (بوجہ اپنی غیر ذمہ داری کے) نہیں بنتے فلا تعارض۔

۴: اگر نبی کو آیۃ من اکرہ سے بذریعہ دلیل عقلی خاص کیا جاتا ہے تو اس دلیل کے ذریعہ سے ذمہ دار

اشخاص کو بھی خاص کیا جا سکتا ہے اور نبی و غیر نبی کا یہ فرق کہ نبی کے اظہار خلاف حق میں ایسی تلبیس ہے جسکا تدارک ممکن نہیں بخلاف غیر نبی کے کہ اسکے اظہار خلاف حق کا تدارک نبی کے قول سے ہو سکتا ہے ابھی تک سمجھ میں نہیں آیا کیونکہ نبی کا حکم ظاہر کرنیوالے علماء ہیں اگر وہی خلاف حق ظاہر کریں گے تو نبی کا قول کس ذریعہ سے معلوم ہوگا جس سے حق معلوم کر کے عالم کے قول کو خلاف واقع سمجھیں لہذا غیر نبی کے اخفاء حق میں بھی وہی تلبیس لازم آتی ہے جسکا تدارک ممکن نہیں یہ گفتگو تو اسوقت ہے جبکہ مجموعہ علماء اور نبی کا مقابلہ کیا جاوے اور اگر بعض علماء اور نبی کا مقابلہ کیا جاوے تو بھی کوئی فرق معتد بہ ظاہر نہیں ہوتا اسلئے کہ گو اس وقت دیگر اہل علم اسکی غلطی ظاہر کر سکتے ہیں اور صحیح حکم شرعی بتلا سکتے ہیں لیکن عوام کو اسقدر تو سلیقہ ہوتا نہیں کہ وہ یہ پہچانیں کہ کون صحیح کہتا ہے اور کون غلط اسلئے بعض ایک عالم کے متبع ہوتے ہیں جس سے انکو اعتقاد ہے اور بعض دوسرے کے لہذا جو اسکے متبع ہیں ان کے حق میں تو غیر ممکن التدارک تلبیس لازم آہی گئی عدم تلبیس کو مطلقاً تسلیم کرنے کے باوجود بھی بعض معدود اشخاص کے اظہار خلاف حق سے اس صورت میں اسلام کو ایک سخت صدمہ پہنچتا ہے جبکہ کوئی نہ کوئی غیر مسلم حکومت ان کے اقوال کو آڑ بنا کر مذہب اسلام میں دیدہ و دانستہ مداخلت کرنا چاہتی ہے زیادہ حد ادب۔

الجواب عـــه خصوص سبب تو واقعی معتبر نہیں اعتبار عموم الفاظ ہی کا ہے مگر اس عموم میں یہ شرط ہے کہ قرائن و دلائل سے معلوم ہو جاوے کہ متکلم کی مراد بھی عموم ہی ہے ورنہ اگر کسی طور پر یہ معلوم ہو جاوے کہ خود متکلم ہی کی مراد اتنا عموم نہیں جتنا الفاظ سے معلوم ہوتا ہے تو پھر وہ عموم نہ لیا جاویگا۔ مثال دونوں کی حق سبحانہ تعالیٰ کا ارشاد والذین یرمون ازواجھم الآیۃ کہ گو شان نزول خاص ہے لیکن سیاق میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کا مقصود ہر رامی زوجہ کا حکم بیان کرنا ہے۔ یہاں عموم تام ہوگا بخلاف حدیث لیس من البر الصیام فی السفر لفظاً عام ہے مگر دلائل سے یہ امر ثابت ہے کہ ہر صائم کو حکم عام نہیں بلکہ صرف اُن ہی صائمین کو جنکی حالت پریشان ہو جاوے اور یہ فرق ذوقاً اہل لسان و اہل اجتہاد مدرک کرتے ہیں اسی واسطے ہم جیسوں کو اہل اجتہاد کا اتباع و تقلید ضروری ہے پس آیات کتمان گو لفظاً عام ہیں مگر سیاق و سباق دال ہے کہ اس کا عموم اہل غرض کیلئے ہے نہ کہ عمرو کیلئے اگر کسی کو ذوقاً سیاق و سباق سے مدرک نہ ہو وہ اہل ادراک کی تقلید کرے۔

عـــه قال اللہ تعالیٰ فی الذین یبلغون رسالات اللہ ویخشونہ ولا یخشون احداً الا اللہ گو یہ خبر

قرار دیا اور اُس عرضی اور مصنوعی بیہوشی کی حالت میں اپنے باپ کے کلام کو کما حقہ سمجھ کر کچھ نہیں بکا بلکہ مناسب جواب دیا اور تعداد طلاق میں بھی تین سے آگے متجاوز نہیں ہوا۔ اس صورت میں عقلاً و شرعاً امام الدین کے مذکورہ الفاظ سے اسکی منکوحہ مطلقہ ہوئی ہے یا نہیں اور جبکہ اس کے باپ کے کلام میں اضافت موجود ہے اسکے جواب میں اضافت نہ ہونے سے وقوع طلاق میں خلل ہوگا یا نہیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب سوال ہذا میں اس مدہوشیت کے متعلق خود زوج کا کوئی دعویٰ مذکور نہیں سو اگر وہ اس کا مدعی نہیں بلکہ مقر ہوش کا ہے تب تو بدون زوج کا دعویٰ کوئی چیز نہیں اور حکم مدہوشیت کا احتمال ہی نہیں اور اگر وہ بھی اس کا دعویٰ کرتا ہے تو چونکہ یہ امر خلاف ظاہر ہے اسلئے اس کا دعویٰ مسموع نہیں ہو سکتا ہے ورنہ ہر مطلق ایسا ہی دعویٰ کر سکتا ہے بلکہ اس کے اعتبار کیلئے یہ شرط ہے کہ اُس کی یہ حالت دوسرے حاضرین والوں کو بھی ظاہر اور محسوس ہوئی ہو خواہ عین وقت پر یہ حالت طاری ہوئی ہو خواہ اُس وقت مشتبہ ہو مگر پہلے سے طاری ہونا معروف و معلوم عند عامۃ الناس ہوا اور زوال اسکا متیقن نہ ہوا ہو اور اس اخیر صورت میں حلف بھی زوج سے لیا جاتا ہے دلیل ذالک کلہا ما فی رد المحتار فی الصرع عن الخانیۃ عرف انہ کان مجنونا فقالت امرأتہ طلقنی البارحۃ فقال اصابنی الجنون ولا یعرف ذلک الا بقولہ کان القول قولہ اھ ج ۲ صفحہ ۶۹۹ اور یہاں یہ شرط مفقود ہے بلکہ اس کے خلاف کی دلیل موجود ہے یعنی ذی ہوش ہونیکے قرائن جو کہ سوال میں مذکور ہیں اسلئے یہ دعویٰ غیر مقبول ہے اب دو امر اور رہ گئے ایک یہ کہ بوجہ عرف اور محاورہ کے یہ لفظ موجب طلاق ہے اور دوسرا یہ کہ لفظ میں اضافت نہ ہونا بوجہ قرینہ مقام دو وقوع فی الجواب کے مانع طلاق نہیں ہے سو امر اول کی دلیل یہ ہے فی رد المحتار بخلاف فارسیۃ قولہ سرحتک وھو رہا کردم لانہ صار صریحا فی العرف علی ما صرح بہ نجم الزاھد الخوارزمی فی شرح القدوری اھ ج ۲ صفحہ ۶۴۲ قلت کذا قولھم فی الھندیۃ چھوڑا۔ اور امر ثانی کی دلیل یہ ہے فی رد المحتار سیذکر قریبا ان من الالفاظ المستعملۃ الطلاق یلزمنی والحرام یلزمنی وعلی الطلاق وعلی الحرام فیقع بلا نیۃ للعرف الخ فاوقعوا بہ الطلاق مع انہ لیس فیہ اضافۃ الطلاق الیہا صریحا فہذا مؤید لما فی القنیۃ وظاہرہ انہ لا یصدق فی انہ لم یرد امرأتہ للعرف ج ۲ صفحہ ۶۵۹ خلاصہ یہ کہ اس صورت میں طلاق مغلظہ واقع ہو گئی ۱۸ ذیقعدہ

۱۳۳۱ھ

چوالیسویں حکمت طریقہ تفریق عنین[عہ]

سوال - ایک سُنی حنفی المذہب نے ایک قادیانی لڑکی سے لاعلمی میں نکاح کیا۔ لڑکی اس بنیاد پر کہ لڑکا عنین ہے فسخ نکاح چاہتی ہے اور طالب مہر ہے تو شریعت میں ایسا نکاح نکاح شرعی ہوا اور قابلیت انفساخ رکھتا ہے یا ایک معاملہ باطل تھا جو قابلیت انفساخ نہیں رکھتا اور اس پر کوئی ترتب احکام شرعیہ ہوسکتا ہے یا نہیں۔ اور وہ مہر پاسکتی ہے یا نہیں۔

الجواب: صحت نکاح کیلئے مردی یعنی مذکر ہونا تو شرط ہے لیکن رجولیت یعنی قدرت علی الجماع شرط نہیں پس عنین سے نکاح تو صحیح ہوجاویگا زوج کے عنین ہونے کی صورت میں اگر عورت تفریق چاہے تو اس کا طریقہ شرعاً یہ ہے کہ عورت قاضی کے اجلاس میں درخواست دے کہ اسکے عنین ہونے کے سبب میں اس سے علیحدگی چاہتی ہوں (قاضی سے مراد حاکم مسلم ہے گو من جانب سلطنت غیر مسلم کے مقرر ہو کما فی الدر المختار ورد المحتار) قاضی مرد سے دریافت کرے کہ اسکا دعوی عنین ہونیکا صحیح ہے یا نہیں اگر وہ صحیح بتلادے تو قاضی اسکو علاج کیلئے ایک سال کی مہلت دے اور اگر وہ تغلیط کرے اور کہے کہ میں اس سے ہم بستر ہوا ہوں تو اگر وہ نکاح کے وقت باکرہ تھی یعنی باکرہ ہونیکی حالت میں اس کا نکاح ہوا تھا تو ایک یا دو معتبر ماہر عورتوں کو دکھلایا جاویگا کہ وہ اب باکرہ ہے یا ثیبہ اگر وہ باکرہ بتلادیں تو عورت کو راست گو سمجھکر مرد کو علاج کیلئے اس صورت میں بھی مہلت دی جاویگی اور اگر وہ ثیبہ بتلادیں یا کہ نکاح ہی ثیبہ سے ہوا تھا تو اس صورت میں مرد سے حلف لیا جاویگا کہ میں اس سے ہم بستر ہوا ہوں اگر وہ اس پر حلف کرے تو عورت کا دعوی خارج ہوجاویگا اور اگر اس حلف سے انکار کرے تو پھر عورت کا دعوی صحیح قرار دیکر مرد کو علاج کیلئے ایک سال کی مہلت دیجاویگی اور جن صورتوں میں ایک سال کی مہلت ملی ہو اس ایک سال گذرنیکے بعد اگر عورت سکوت کرے تو حاکم کچھ نہ کریگا اور اگر عورت پھر درخواست دے کہ اب تک بھی ہم بستر نہیں ہوا تو قاضی پھر مرد سے دریافت کریگا اگر وہ اس دعوے کو صحیح مانے تو عورت کو کہا جاویگا کہ اب تمکو اختیار دیدیا جاتا ہے خواہ اسکے ساتھ اسی حالت میں رہو یا تفریق کو اسی مجلس میں یعنی اجلاس برخاست ہونے سے پہلے اختیار کرو اگر وہ تفریق کو اختیار کرے تو اسوقت قاضی مرد سے کہے کہ اسکو طلاق دیدو اگر وہ طلاق نہ دے تو قاضی زبان سے کہدے کہ میں نے دونوں میں تفریق کردی بس اس سے بھی طلاق بائن واقع ہوگی اور اسمیں پورا مہر اور عدت سب لازم

عہ ۵۷ کتاب حیلہ ناجزہ میں یہ مضمون مفصل دیکھا جاوے ۱۲

لصحۃ الخلوۃ مع العنۃ اور اگر مجلس ہی میں اس نے تفریق کو اختیار نہ کیا تو پھر اختیار عورت کا باطل ہو جاویگا
اور اگر اس دریافت کرنے پر وہ مرد اس عورت کی تکذیب کرے یعنی دعویٰ ہمبستری کا کرے تو پھر اسمیں یہ
تفصیل مذکور ہے کہ اگر وہ نکاح کے وقت باکرہ تھی تو اب ایک یا دو معتبر عورتوں کو دکھلایا جاویگا اگر وہ اب
بھی باکرہ بتلادیں تو اس عورت کا قول صحیح قرار دیکر مثل بالا اسکو اختیار تفریق کا دیا جاویگا اور مہر نصف
لازم ہوگی اور بصورت اسکے تفریق کو اختیار کرنے کے بائن طلاق تفریق کردیگا اور اگر وہ ثیبہ بتلادیں یا نکاح کے
وقت ہی ثیبہ تھی تو مرد اگر اپنے قول پر حلف کرلے تو عورت کا دعویٰ خارج ہو جاویگا اور اگر حلف سے انکار
کرے تو پھر دعویٰ عورت کا صحیح قرار دیکر اسکو تفریق کا اختیار دیا جاویگا یہ لزوم مہر و عدت اور بقیہ تفصیل
درمختار و ردالمحتار میں ہے مگر یہ سب اس وقت ہے جبکہ نکاح کو صحیح قرار دیا جاوے اور بنا سوال عورت مرد کا نہیں
ہونا ہے اور اگر کوئی اور وجہ ایسی عدم صحت نکاح کی پائی جاوے مثلاً وہ لڑکی مرزائی یا اسی طرح کسی عقیدہ
غیر اسلامیہ کی معتقد ہو گئی ہو جیسے کہ ارتداد مانع نکاح ہے یہ نکاح ہی صحیح نہ ہوگا اور بعد نکاح طلاق کی ضرورت نہیں
ہے بلکہ ہر شخص کو علیحدہ ہو جانیکا اختیار حاصل ہوگا اور اسمیں اگر وطی پائی جاوے تو مہر و عدت وطی لازم
ہیں لیکن مہر اگر مہر مثل سے زیادہ مقرر ہوا ہو تو صرف مہر مثل لازم ہے اور بدون وطی کچھ بھی لازم نہیں۔ کذا فی الدر
المختار باب المہر۔ ۱۱ رمضان [illegible]ھ

پینتالیسویں حکمت عدم لزوم تعیین در نماز قضا

سوال۔ بہشتی زیور حصہ دوم میں مرقوم ہے کہ اگر کسی شخص کی کئی سال کی نمازیں قضا ہوں تو مہینہ اور سال کا بھی
نام لیوے اور یہ کہے کہ فلانے سال کی فلانے مہینہ کی فلاں تاریخ کی ظہر کی نماز پڑھتا ہوں سب اسی طرح نیت کرے تو قضا
صحیح نہیں ہوتی کسی کو اس طرح نیت کرنا دشوار تھا اور اس نے دو سال کی قضا نمازیں بصورت احتمال کر کے
نیت کرتا ہوں میں نماز قضا ظہر کی پڑھیں تو اسکی نماز درست ہوئی یا نہیں اور اس پر صحیح نیت سے
جو بہشتی زیور حصہ دوم میں تحریر ہے پھر از سر نو کل نمازیں پڑھنی واجب ہیں یا نہیں۔
الجواب۔ فی رد المحتار قیل لا یلزمہ التعیین الاول او الآخر ما قال واطال ج ۱ صفحہ [illegible] اس روایت سے
معلوم ہوا کہ اس میں اختلاف ہے لہٰذا قضا پڑھی ہوئی نمازوں میں چونکہ وہ کثیر ہیں حرج ہے دفع حرج کیلئے اس
قول پر عمل کرنیکی گنجائش ہے۔ ۱۲ رمضان المبارک [illegible]ھ

چھیالیسویں حکمت رسالہ تعدیل حقوق الوالدین

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ [illegible] سے شروع ہو کر صفحہ [illegible] پر ختم ہو گیا ہے

سینتالیسویں حکمت رسالہ التحقیق الفرید فی حکم التکلم بالصوت البعید

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ [illegible] سے شروع ہو کر صفحہ [illegible] پر ختم ہو گیا ہے

اڑتالیسویں حکمت حکم صوم و صلوٰۃ در بعض مقامات طویل اللیل والنہار

سوال۔ ایک کالج کے طالب علم نے ایک بددین کا اعتراض مجھ سے نقل کیا کہ مسلمان کہتے ہیں کہ ہماری شریعت بمقتضائے وما ارسلناک الا کافۃ للناس تمام انسانوں کیلئے ہے اور اگر ایسا ہوتا تو چاہئے تھا کہ جو مقامات کہ انسانوں کے لئے آئیں ان کے احکام ہوتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ قطبین کے رہنے والوں کیلئے جہاں چھ چھ ماہ کے دن رات ہوتے ہیں ان کے احکام نہیں بتلائے اور ایسے مقام کے لوگ کیونکر رکھیں اگر چھ ماہ کا حکم دیا جائے تو ناممکن العمل ہوگا اس لئے کم از کم قرآن و حدیث میں صاحب مذہب سے کہیں منقول ہونا چاہئے تھا۔

میں نے اسکا جواب یہ دیا کہ قانون اکثری حالت کے تابع ہوتے ہیں اور چونکہ قطبین پر اول تو آبادی کا ہونا ثابت نہیں اور اگر ہو بھی تو چونکہ اکثر حصص زمین کی یہ حالت نہیں اس لئے اکثری حالت کے موافق احکام مقرر ہوئے ہیں اور ان نادر صورتوں کے لئے قیاس کے ذریعہ سے ان اصول احکام سے مستنبط کر کے عمل دیا جا سکتا ہے ہر جزئی کا حکم صراحۃً قرآن و حدیث میں ہونا ضروری نہیں بلکہ کثیر الوقوع کا حکم صاحب شریعت سے منقول ہے جو بمنزلہ اصول کے ہو سکتا ہے جیسا کہ ان مقامات کیلئے جہاں کہ شفق تمام رات غائب نہیں ہوتی کتاب ہیئت دیکھنے سے معلوم ہوا کہ ۲۲ مئی سے لیکر ۲۱ جولائی تک لندن کے افق سے ۱۸ درجہ نیچے آفتاب نہیں جاتا اس لئے وہاں تک تمام رات شفق باقی رہتی ہے۔ لندن کا عرض البلد ۵۱ درجہ ہے۔ بعض فقہا نے لکھا ہے کہ وہاں عشاء کا وقت نہیں آتا اس لئے عشاء کی نماز ساقط ہے بعض فقہا نے اختلاف بھی کیا ہے اور افطار کے متعلق شامی نے بھی اس کا حکم لکھا ہے میں نے یہ جواب تو دیدیا لیکن روزہ کے متعلق عالمگیری میں تلاش کرنے سے بھی کوئی جزئی نہیں ملی بعض علماء لندن کے لوگ کس وقت تک سحری کھا سکتے ہیں

تراویح وتابع وقت کے معلوم ہوتی ہے ادا کریں یا نہ ادا کریں کیا جناب والا کی نظر سے کوئی جزئی ایسے مقامات کے روزہ اور تراویح کے متعلق گذری ہے یا قیاس کے موافق کیا حکم ہو سکتا ہے۔ نیز میرا جواب غلط یا نا مکمل تو نہیں ہے اگر ہو تو تصحیح و تکمیل فرماویں۔ اگر کوئی دوسرا جواب ہو سکتا ہو تو وہ بھی تحریر فرماویں۔ کتاب ہیئت سے بھی معلوم ہوا کہ لندن میں سب سے بڑا دن ۱۶½ گھنٹہ کا اور سب سے چھوٹی رات ۷½ گھنٹہ کی ہوتی ہے۔
سینٹ پیٹرس برگ دارالسلطنت روس۔ ۶۰ درجہ شمالی عرض البلد پر ہے وہاں تقریباً ۱۹ گھنٹہ کا سب سے بڑا دن ہوتا ہے اتنا طویل روزہ ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے علاوہ بریں بعض ایسے مقامات آبادی ہیں جہاں سب سے بڑا دن ۲۴ گھنٹہ یا اس سے زائد ہوتا ہے یعنی آفتاب بغیر ڈوبے حرکت رحوی کرتا ہے چنانچہ ۶۵ درجہ ۴۸ دقیقہ عرض البلد شمالی پر سب سے بڑا دن ۲۴ گھنٹہ کا اور ۹۱ درجہ ۲۵ دقیقہ پر اسکیموں میں ۱۴۰ دن تک آفتاب غروب نہیں ہوتا یعنی ایک دن ۱۴۰ دن کے برابر ہوتا ہے وہاں روزہ کا کیا حکم ہوگا۔

الجواب۔ آپ نے جو جواب دیا بالکل کافی و کامل ہے۔ تمام سلطنتوں کے قوانین کلیہ پر تمام احکام کو مع جزئیہ کا منطبق کرنا پڑتی ہے جن میں بعض میں اشتباہ کی بھی حاجت ہوتی ہے اور وہ سب انہی کلیات کے تحت میں داخل اور انہی کے تحت میں ہونے کے لئے مثال سمجھا جاتا ہے انہی جزئیات مقامات کے متعلق کوئی کتب القانون میں نہ ہونے سے ان مقامات کے متعلق حکام سلطنت میں سے کوئی بھی استدلال نہیں کرتا جبکہ عموم سلطنت کا ان کا دلیل صحیح سے ثابت ہو اور اگر کوئی استدلال کرنے لگے تو عقل اس استدلال کو دلیل صحیح کے تابع بنا دیتی اسی طرح جب دلائل قطعیہ سے عموم شریعت معلوم ہے تو سامعین کو درج کرینگے چنانچہ جیسا احتمال مثال مذکور میں ہے ایسا ہی احتمال کلیات شرعیہ میں متحقق ہے جس کی بنا پر فقہاء اسلام نے ان مقامات کے احکام سے تعرض بھی کیا ہو گو اس وجہ سے کہ کسی نے کسی کلی میں داخل سمجھا اور کسی نے کسی میں باہم اختلاف بھی ہو گیا لیکن یہ اختلاف ہمارے مسئلہ اصل مقصود میں قادح نہیں کیونکہ ان کلیات کی بنا پر حکم کرنے سے یہ تو ثابت ہو گیا کہ شریعت محمدیہ ہی کے کلیات متعرض ہیں جو ان مقامات کی ضرورتوں کو حاوی ہیں گو وہ جزئیات قرار مختلف ہو جاویں جیسا ایک عدالت سے ایک حکم ایک قانون کی بنا پر ہوتا ہے پھر عدالت اپیل سے دوسرے قانون کی بنا پر اسکے خلاف حکم ہو جاتا ہے چنانچہ نادر سے فقہاء کا تعرض خود سوال ہی میں منقول رہا روزہ اگر بالخصوص اس کا تعرض بھی مطلوب ہو تو وہ بھی دو قول نادر کے بیان میں بالتصریح ایک اصول روزہ کیلئے کافی ہو گئے لیکن فقہاء نے اس پر کفایت نہیں کی بلکہ روزہ سے علیحدہ علاوہ اعمال و معاملات کے بھی تعرض

تصریحاً فرمایا ہے فی رد المحتار عن الرملی فی شرح المنہاج ویجری ذلک فیما لو مکثت الشمس عند قوم
مدۃ اھ وفیہ عن امداد الفتاح قلت وکذلک یقدر لجمیع الآجال کالصوم والزکوۃ والحج و
العدۃ وآجال البیع والسلم والاجارۃ وینظر ابتداء الیوم فیقدر کل فصل من الفصول الاربعۃ
بحسب ما یکون کل یوم من الزیادۃ والنقص کذا فی کتب الائمۃ الشافعیۃ ونحن نقول بمثلہ
اذ اصل التقدیر مقول بہ اجماعاً فی الصلوات اھ اشـ ۳ وفیہ بعد نصف صفحۃ لو ان من تعرض
عندنا الحکم بصومہم فیما اذا لم یطلع الفجر عندہم کما تغیب الشمس او بعدہ بزمان لا یقدر فیہ
الصائم علی اکل ما یقیم بنیتہ ولا یمکن ان یقال بوجوب موالاۃ الصوم علیہم لانہ یؤدی
الی الہلاک فان قلنا بوجوب الصوم یلزم القول بالتقدیر وہل یقدر لیلہم باقرب البلاد الیہم
کما قالہ الشافعیۃ ہنا ایضاً ام یقدر لہم بما یسع الاکل والشرب ام یجب علیہم القضاء
فقط دون الاداء کل محتمل فلیتأمل ولا یمکن القول ہنا بعدم الوجوب اصلاً کالعشاء
عند القائل بہ فیہا لان علۃ عدم الوجوب فیہا عند القائل بہ عدم السبب وفی الصوم قد
وجد السبب وہو شہود جزء من الشہر وطلوع فجر کل یوم ہذا ما ظہر لی واللہ اعلم اھ
اس تقریر سے اصل اعتراض کا جواب تو ہو گیا اب یہ بات کہ ہمارے فقہاء کے .... اقوال میں کس کو ترجیح
ہے اس تحقیق پر اصل جواب موقوف نہیں ہاں خود ایک مستقل تحقیق ہے جس کی ضرورت مسلم کیلئے ہوگی سو خود
نماز میں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اندازہ کر کے سب نمازیں ادا کریں اور روزہ میں جو مقامات ایسے ہیں جہاں
بعض ازمنہ میں لیل شرعی نہیں ہوتی رمضان میں روزہ رکھیں کہ شہود شہر پایا گیا اور چونکہ افطار وسحر
نہار شرعی میں واقع ہو جانے سے شبہ کو جیسے دوسرے زمانہ میں قضا بھی کر لیں اور جہاں لیل شرعی ہوتی
وہاں جس جگہ نہار کا طول بقدر تحمل صوم ہو اور فطرۃ ان کا تحمل سے زائد ہو گا لانہم معتادون بطول
النہار وطول اکثر الاعمال فیہ وہاں روزہ رکھیں اور ادا بھی ہو جاویگا اور جہاں بقدر تحمل نہ ہو وہاں افطار
کر کے عدد پورا کریں اور بعد اداء اگر ایسے ایام مجاور ہیں جس کا تحمل ہو سکے تو احتیاطاً قضا بھی کر لیں اور اگر ایسے
ایام نہیں تو وہی اندازے کے روزے کافی ہو جاویں گے وفی رد المحتار فی جواز فطر من لا یقدر ثم قضاء
ما نصہ وقال الرملی وفی جامع الفتاوی ولو ضعف عن الصوم لاشتغالہ بالمعیشۃ فلہ ان
یفطر ویطعم لکل یوم نصف صاع اھ اذا لم یدرک عدۃ من ایام اخر یمکنہ الصوم فیہا و

الا وجب عليها القضاء وعلى هذا العصر واذا الوعية عليهما الصوم وعليك الزوج بالأخير
شاء في جان الفطر والقضاء الا الحرمة فيداه بما اذا المريض عند لا بما يكفيه وعياله واذا اخذ
ملاك زيده او سرقته ولم يجد من يعمل له باجرة القتل وهو بقدر على عاج ۲ ص ۱۲۸

۲۰ رجمادی الاولی ۱۳۲۲ھ

انچاسویں حکمت حل بعض اشعار مثنوی متعلق آئینہ بودن شیخ

شرح حبیبی

او ہمے خواند مرا من بنگرم — لائق جذبم و یا بد پیکرم

گر لطیفے زشت را در پے رسد — تسخرے باشد کہ او باور کند

کہ ببینم نقش خود را اے عجب — تا چہ رنگم ہمچو روزم یا چو شب

نقش جان خویش مے جستم بسے — ہیچ مے ننمود نقشم از کسے

گفتم آخر آئینہ از بہر چیست — تا ببیند ہر کسے کو چیست کیست

آئینہ آہن برائے پوستہا ست — آئینہ سیمائے جان سنگیں بہاست

آئینہ جان نیست الا روئے یار — روئے آں یارے کہ باشد زاں دیار

گفتم اے دل آئینہ کلی بجو — رو بدریا کار برنا ید ز جو

زیں طلب بندہ بکوئے تو رسید — درد مریم را بخرما بن کشید

دیدۂ تو چوں دلم را دیدہ شد — صد دل نادیدہ غرق دیدہ شد

آئینہ کلی ترا دیدم ابد — دیدم اندر چشم تو من نقش خود

گفتم آخر خویشتن را من یافتم — در دو چشمش راہ روشن یافتم

گفت وہم کان خیال تست ہاں — ذات خود را از خیال خود بداں

نقش من از چشم تو آواز داد — کہ منم تو تو منی در اتحاد

اندریں چشم منیر بے زوال — از حقائق راہ کے یابد خیال

در دو چشم غیر من تو نقش خود — گر ببینی آں خیالے داں ورد

زانکہ سرمہ نیستی در مے کشد — بادہ از تصویر شیطاں می چشد

چشمشاں خانہ خیال ست و عدم — نیستہا را ہست بیند لاجرم

چشم من چوں سرمہ دید ذوالجلال — خانۂ ہستی ست نے خانہ خیال

یعنی جب طالب مجھے اپنی طرف بلاتا ہے تو میں سوچتا ہوں کہ معلوم نہیں کہ میں اس قابل بھی ہوں کہ مجھ مجھے اپنی طرف کھینچے یا نہیں پھر خیال کرتا ہوں کہ مجھ میں صلاحیت نہ ہوتی تو آخر وہ بلاتا کیوں آپ نے جب ہوتا ہے کہ بلانا میری قابلیت کی دلیل نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر کوئی پاکیزہ صورت کسی بد صورت کے پیچھے ہے تو اس پر اسکو بنانا اور اسکے ساتھ مسخرہ پن مقصود ہوتا ہے ممکن ہے کہ بلانا بھی اسی قبیل سے ہو مجھ سے تصوف سے نا فہم کی [illegible] خود اپنی صورت کو دیکھتا ہوں [illegible] کو اہل کمال دیکھنا مجھ میں نور استعداد فطری ہے یا نہیں اور یہ نہیں چلتا آگے فرماتے ہیں کہ جب تک اپنی روح کی صورت کلی اور دیکھتا یا جو طریقہ صلاح مہذب ہے یا نہیں معلوم ہوتے ہیں بہت کچھ سعی کی مگر کسی طرح اسکا کچھ بھی پتہ نہ چلا بالآخر میں نے سوچا کہ آخر آئینہ کس لئے ہے وہ تو محض اسی لئے ہے کہ ہر شخص اس میں اپنی صورت دیکھ اور جان لے کہ وہ کیا ہے اور کون ہے تم آئینہ سے یہ مراد ہے کہ آئینہ سمجھ جانا کیونکہ اس سے تو صرف شکل معلوم ہو سکتی ہیں۔ اجسام بھی نہیں معلوم ہو سکتے چہ جائیکہ روح کی صورت اور صلاحیت فطری بلکہ شیخ کا آئینہ تو ایک بہت بڑی بیش قیمت چیز ہے تو حیران ہو گئے کہ آخر وہ کیا ہے تو ہم تمہیں بتائے دیتے ہیں سنو آئینۂ جان صرف روئے یار ہے مگر وہ متعارف یار نہیں بلکہ وہ یار جس کا تعلق عالم ملکوت سے ہے اور بلادی ما

ناسوت کو ایک لخت قطع کر چکا ہے (یعنی مرشد کو آئینہ اسلئے کہا کہ جیسے آئینہ سے ظاہری حالت
معلوم ہو جاتی ہے یوں ہی مرشد کی صحبت سے معرفت خباثت و حالت روح کی معلوم ہو جاتی ہے
اس کی وجہ اور بھی مذکور ہو چکی ہے اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جب کوئی مرشد کے پاس جاتا ہے
تو اسکے دل میں سکون و طمانیت پیدا ہوتی ہے اور وہ دنیا سے اپنی توجہ ہٹاتا ہے اور خدا
کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ یہ علامت ہے اسکی حالت کے محمود ہونے کی۔ اور اگر یہ کیفیات پیدا نہ ہوں
بلکہ ان کی متضاد کیفیتیں پیدا ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ مرشد خود ہی ناقص ہے سو وہ تو
محل کلام ہی نہیں یا کامل ہے پس اسکی دو صورتیں ہیں یا تو یہ کہ خاص اسی کی صحبت میں یہ کیفیت پیدا ہو
اور کاملین کی صحبت میں یہ بات نہیں ہوتی اس صورت میں سمجھنا چاہئے کہ اس کی حالت فی نفسہ محمود ہے
مگر اس شیخ سے اسے تعلق نہ ہوگا۔ دوسرا شیخ تلاش کرنا چاہئے۔ اور اگر ہر شیخ کی صحبت میں یہی
کیفیت ہوتی ہو تو سمجھنا چاہئے کہ حالت اچھی نہیں ہے مگر قابلیت و استعداد کا محل فنا نہیں ہوئی
ورنہ مکلفت سے نکلتا بلکہ بہت سے شغل اور ذکر وغیرہ ہو گئی ہے کسی طبیب دل حاذق کی طرف رجوع
کرنی چاہئے کہ وہ اپنی حذاقت و مہارت سے کوئی مناسب تدبیر اسکو تقویت پہونچا دے)
جب میں نے یہ دیکھا کہ یہ کام آئینہ سے نکل سکتا ہے تب میں نے اپنے دل سے کہا کہ آئینہ کامل یعنی مرشد
کامل و حاذق تلاش کرنا چاہئے اسی طرح پوچھا جانا چاہئے کہ نہ کہ نادانوں اور ناقصین سے کام چلیگا۔
حاصل مختصر یہ کہ مجھے اپنی حالت معلوم کرنیکی ضرورت تھی اور مجھے کوئی راستہ نہیں ملتا تھا۔ بالآخر مجھے
پتہ چلا اور آپ یہ غلام اس غرض سے حضور کی خدمت میں حاضر ہوا ہے کہ مجھے میری روح کی کیفیت
معلوم ہو جائے اور اصلی بات یہ ہے کہ بیماری ہی طبیب کی طرف رجوع کر دینے پر آمادہ کرتی ہے اور
سب سے بڑی یہی کہ کسی راحت دہندہ کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کرتی ہے چنانچہ وہ درد ہی تھا جو مجھ کو
خدا کی طرف لے گیا اور آپ کا نور معرفت حاصل کرنے کے لئے جو اپنی معرفت کا آئینہ بنا ہے دیکھوں۔ اسلئے کہ میرا
دیدہ دل اس نور معرفت میں غرق ہو چکے ہیں اور اس کو منور ہو کر دیکھنا چاہتے ہیں۔ اور اس جناب پیر ہاں کے
معالجہ میں آپ کو مہارت تامہ حاصل ہو چکی ہے آئندہ اشعار کے حل سے پہلے یہی مناسب معلوم
ہوتا ہے کہ ان کی عبارت کو حل کیا جاوے لہٰذا اول بقدر ضرورت حل عبارت کرتے ہیں پھر مطالب
لکھیں گے حل عبارت۔ جاننا چاہئے کہ چہرہ عنایت ہر جگہ محسوسات کی صورتیں منقش ہوتی ہیں اور

بعض صورتیں محسوس بھی ہوتی ہیں چنانچہ ذوق کہتا ہے ؎

دیکھ چھوٹوں کو ہے اللہ بڑائی دیتا ۔۔۔ آسمان آنکھ کے تل میں دکھائی دیتا

اور وہ تصویریں فوٹو کے ذریعہ سے حاصل بھی ہو سکتی ہیں اور انکو بڑھا کر دیکھ بھی سکتے ہیں۔ جبکہ یہ امر ممہد ہو چکا تو سمجھو کہ مولانا نے شیخ کے قلب روشن کو آنکھ سے تشبیہ دی اور اسمیں اپنی حالت کو منطبع مانا۔ اور اپنی نسبت اسکے دیکھنے کا ادعا کیا۔ اور اس صورت کو بزبان حال متکلم بھی مانا۔ علی ہذا القیاس قلب ناقص کو بھی آنکھ مانا اسمیں بھی انطباع صورت حالت اور اسکی رویت کا ادعا کیا وغیرہ وغیرہ۔ یہ تو محض عنوان تعبیری تھا اور اصل مقصود ہی شیخ کی معرفت کا سبب ادراک بنانا وغیرہ وغیرہ ہے اسکو مد نظر رکھکر دیدم اندر چشم تو من نقش خود سے آخر تک پڑھنا چاہئے تاکہ الجھن نہ ہو۔

مگر دو وجہ سے کشش میں دور کو سببیہ کہنا بہ نسبت ظرفیہ کہنے کے زیادہ اقرب اور بے تکلف ہو۔ از حقائق راہ کے یا بد خیال میں از سببیہ ہے۔ غیاث اللغات میں از کو بمعنی مع بھی لکھا ہے اور اس مقام پر بے تکلف بھی ہے مگر اسمیں شبہ ہے کہ از بمعنی مع ہوتا بھی ہے یا نہیں کیونکہ انھوں نے جو مثال دی ہے وہ محتمل ہے۔ اور اس سے معنی مع ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ وہ مصرع یہ ہے۔ دل بستگی از سنبل گل پوش تو دارد۔ کیونکہ یہاں از ملابست کیلئے ہے ملابست اور چیز ہے اور معیت اور شئے۔

تیسری توجیہ یہ ہے کہ از بمعنی در ہو جیسا کہ اس مصرع میں ہے۔ اوہم از اول روز گردد تمام۔ کما فی غیاث اللغات۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ از بمعنی عن ہو۔ اور تجاوز عن دل کیلئے آتا ہے یوں ہی یہ بھی ہو مگر اسکی کوئی سند ہاتھ نہیں لگی۔ پانچویں توجیہ یہ کہ از بمعنی مجاوزہ ہو یعنی حقائق کو چھوڑ کر خیال اس آنکھ میں کیسے آ سکتا ہے۔ چھٹی توجیہ یہ کہ از حقائق راہ کے یا بد خیال کے معنی یہ ہوں۔ خیال حقائق کے راہ یابد یعنی اس چشم منور بے زوال میں اشیاء متحقق فی نفس الامر ولو فی غیر ذا المحل کی صورت اختراعیہ کیونکر آ سکتی ہے اور وہ آنکھ ان اشیاء کو (کسراب بقیعۃ یحسبہ الظمآن ماءً) ایسے محل میں کیونکر دیکھ سکتی ہے۔ جہاں وہ نہیں ہیں۔ یہ توجیہ بالکل بے تکلف اور صافی عن الغبار معلوم ہوتی ہے جب یہ مضمون ذہن نشین ہو چکا تو اب اصل مطلب سنو۔ مولانا فرماتے ہیں کہ۔

جناب شیخ میں تو آپ ہی کا معتقد ہوں۔ اور آپ ہی کو کامل سمجھتا ہوں کیونکہ میں سب جگہ ٹھوکر کھا چکا لیکن کہیں سے مجھے اپنی روح کی کیفیت اور حالت نہ معلوم ہوئی اور میں نہ جان سکا کہ میں کیسا ہوں۔

تو درکنار رہا اس تو اسکی بھی گنجائش نہیں کہ کوئی اپنی ہی اختراعی صورت آسمیں مشاہدہ کرے یعنی فی الحقیقت تو اس آئینہ میں کوئی صورت نہ ہو اور کوئی شخص اپنی متخیلہ کے اختراع سے سمجھے کہ آسمیں فلاں صورت منطبع ہے۔ یہ بھی ناممکن ہو بلکہ اگر کسی ناقص کی آنکھ میں تجھے اپنی حالت کی اور صورت نظر آوے تو اسکو اختراعی اور مردود سمجھ کیونکہ جو شخص عالم فانی کے نظارہ میں منہمک ہے وہ تخیلات اور تسویلات شیطانیہ سے بہرہ اندوز ہوتا ہے اسی کی آنکھ میں اختراعی صورتیں آتی ہیں خواہ خود اسی آنکھ کی اختراعی ہوں یا دوسرے کی۔ اور وہی غیر واقعات کو واقعیات دیکھتا ہے۔ رہی وہ آنکھ جسمیں میں ہوں اس کا کحل تو جواہر نور ذوالجلال ہے جو غیر واقعیت کے وہم و خیال سے بھی بالا و متعالی ہے پھر اس آنکھ میں غیر واقعیات اور اختراعیات کو کیا دخل وہ تو سراسر واقعیات ہی کا محل ہے خلاصہ یہ کہ مولانا فرماتے ہیں کہ جب مجھے اپنی حالت معلوم ہوئی تو مجھے اس کی غیر واقعیت کا شبہ ہوا۔ مگر شیخ کے نور معرفت نے دستگیری کی اور مجھ ایسی بصیرت پیدا ہوئی کہ خود وہ حالت ہی میرے لئے اپنی واقعیت کی دلیل ہوگئی۔ اور شیخ کے کمال کا اعتقاد اس کا معاون ہوگیا۔ چونکہ اوپر غیر واقعیات کو واقعی سمجھنے کا ناقص کی حالت کے بیان میں تذکرہ آچکا ہے اسی کو مولانا آگے بیان فرماتے ہیں یاد رکھتے ہیں تا یکے مو باشد از تو پیش چشم الخ۔

تا یکے مو باشد از تو پیش چشم	در خیالت گوہرے باشد چو یشم
یشم را آنگہ شناسی از گہر	کز خیال خود کنی کلی عبر

یعنی اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ناقص غیر واقعی چیزوں کو واقعی سمجھتا ہے اب ہم تجھے بتلاتے ہیں کہ جب تک تیری آنکھ کے سامنے ایک بال بھی رہیگا اور عالم ناسوت سے تجھے ذرا سا بھی تعلق رہیگا اسوقت تک تیرے احساس کی غلطی قائم رہے گی۔ اور تو موتی کو یشب سمجھے گا یشب اور موتی کھوٹی اور کھری چیزوں میں تجھے اس وقت امتیاز ہو سکتا ہے جبکہ تو خیال (اور دیگر قوی مادیہ) سے بالکل گذر جائے اور انکو بالکل بیکار و معطل کردے۔

شرح شبیری

در چو مے خواند مرا من بنگرم	لائق جذبم و یا بد پیکرم

وجود میں صلاحیت اصلی ہے یا نہیں۔ لہذا میں نے یہ سوچا کہ۔

گفتم آخر آئینہ از بہر چیست ۔۔۔ تا بہ بیند ہر کسے کہ چیست کیست

یعنی پھر میں نے خود کہا کہ آخر آئینہ کس لئے ہے۔ آئینہ تو اسی لئے ہوا کرتا ہے کہ ہر شخص اس میں یہ دیکھ سکے کہ کون ہے اور کیا ہے۔ مطلب یہ کہ اس مرشد کامل سے فیض قرب حق حاصل کرنے کیلئے جو اس امتحان کی ضرورت ہے کہ میری استعداد صحیح ہے یا فاسد۔ اس امتحان کیلئے کسی ذریعہ خارجیہ کو کیوں تلاش کیا جاوے کہ اس سے تحقیق کرکے پھر مرشد کی طرف متوجہ ہوں خود اسی مرشد کو کیوں نہ آئینہ بنایا جاوے جیسا آگے شعر آئینہ جان نیست میں معلوم ہوگا اور آئینہ مرشد کو اسلئے کہا ہو کہ جس طرح آئینہ کی محاذات سے بعض حالت جسمانیہ معلوم ہو جاتی ہے اسی طرح مرشد کے پاس بیٹھنے سے بھی اپنی حالت روحانیہ معلوم ہو جاتی ہے کہ آیا استعداد قبول حق قوی و اصلی ہے یا ضعیف و عارضی اسلئے کہ اگر بزرگوں کے پاس بیٹھنے سے خدا یاد آوے اور محبت حق زیادہ ہو اور عالم ناسوت سے بعد ہوا اور قطع تعلق کو دل چاہے تو معلوم ہوتا ہے کہ استعداد باقی ہے ورنہ سمجھے کہ ضعیف ہو گئی ہے اس کا علاج ضروری ہے یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اگر اس شخص کو سب شیوخ اور مقبولین حق کے پاس جانے سے یہ حالت پیش آتی ہے تب تو سمجھے کہ بیشک استعداد ہی کمزور ہو گئی مگر وہ بھی لاعلاج نہیں مایوسی جائز نہیں اور اگر ایسا ہے کہ کسی خاص شیخ کے پاس رہتے ہوئے تو اسکی حالت درست رہتی اور توجہ الی اللہ اور محبت حق رہتی ہے لیکن اسکے علاوہ دوسروں سے گو وحشت تو نہیں ہوتی لیکن وہ حالت بھی قائم نہیں رہتی بلکہ توجہ ناسوت کی طرف رہتی ہے یا یہ کہ کسی ایک شیخ کے پاس وحشت ہوتی ہے اور باقیوں سے انس و محبت اور توجہ ناسوت کی طرف رہتی ہے یا یہ کہ کسی ایک شیخ کے پاس وحشت ہوتی ہے اور باقیوں سے انس اور محبت اور توجہ بھی ہوتی ہے ان دونوں صورتوں میں استعداد اور قابلیت موجود ہے مگر یہ سمجھا جاویگا کہ اسکو اول صورت میں تو سوائے ایک کے اوروں سے اور دوسری صورت میں خاص اس شخص سے مناسبت نہیں ہے اسلئے اس سے اسکو فیض نہیں پہونچتا لہذا اخیر کی دونوں صورتوں میں پریشان نہ ہو کیونکہ مذموم حالت نہیں ہے۔ ہاں اول کی صورت میں علاج کی فکر بہت جلد چاہئے ورنہ اگر خدانخواستہ معاصی کے اور حجابات حائل ہو گئے تو پھر علاج زیادہ مشکل ہوگا گو ممکن ہوگا۔ **ف** یہ بات پہلے بیان کردی گئی ہے کہ اولیاء اللہ کی صحبت سے خدا یاد آتا ہے بلکہ انکے خیال اور ذکر سے بھی خدا یاد آتا ہو اور اسکے نظائر بہت موجود ہیں چنانچہ ایک صاحب حالت نزع میں تھے اور ہمارے حضرت حاجی صاحب

قدس سرہ کے خادموں میں سے تھے اور انکو گانے بجانے وغیرہ سے بہت ہی محبت تھی اسلئے اس بیہوشی کے
عالم میں وہ اُن ہی گانے بجانے والوں کی باتیں کیا کرتے تھے کہ اسکو کھولو اور اسکو باندھو وغیرہ وغیرہ چنانچہ
اسوقت بھی ایسا ہی ہوا ایسے وقت میں انکی یہ حالت دیکھکر لوگ بہت گھبرائے اور لوگوں کو بہت ہی
وحشت ہوئی حالانکہ کوئی وحشت کی بات نہ تھی اور اُن کی حالت خدانخواستہ خراب تھی اسلئے کہ
یہ تو ایک ہذیان تھا جو اُن کی زبان سے نکل رہا تھا مگر خیر چونکہ لوگوں کو وحشت تھی اسلئے خیرخواہوں
کو یہ فکر ہوئی کہ ان کا خیال اس طرف سے ہٹانا چاہیے اور کسی طرح انکو متوجہ الی الحق کریں۔ اب یہاں
بہت بڑے عاقل کی ضرورت تھی کہ وہ یہ سمجھے کہ اس وقت کونسی بات مفید ہوگی اور کس طرح ان کی
توجہ اس طرف سے ہٹائی جاوے۔ خیر وہاں بھی ایک صاحب موجود تھے جو کہ عاقل تھے انھوں نے
انکے کان میں کہدیا کہ حضرت حاجی صاحب (قدس سرہٗ) تشریف لائے ہیں مثنوی کہنے لگے کہ حضرت
کیلئے فرش بچھاؤ حضرت کو اچھی طرح بٹھاؤ وغیرہ وغیرہ بعد میں اُن کا ذہن حضرت حاجی صاحب
تلقین کیئے ہوئے ذکر کی طرف منتقل ہو گیا اور اُن کی زبان پر ذکر جاری ہو گیا اور اسی میں انتقال ہو گیا
اے اللہ ہر مسلمان کا خاتمہ بالخیر فرمایئے (بزبان ناظرین کاتب کیلئے دعا مغفرت اور صلاح فرماویں
اور یہ کہ حق تعالیٰ اپنی محبت نصیب فرمائے آمین ثم آمین) اور اسی قسم کی بہت سی نظیریں موجود ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے
کہ ان حضرات کے خیال سے اور ذکر سے انکو دیکھنے سے ہر طرح خدا یاد آتا ہے لہٰذا ان کی صحبت آئینہ ہو گئی
اپنی استعداد کے دیکھنے کی کہ اگر ان کے پاس جانے سے انس ہوتا ہو اور تعلق پیدا ہوتا ہے معلوم ہوا کہ
خیر ابھی کچھ باقی ہے ورنہ علاج کرو کہ یہ دق کی طرح تمکو کھا جائیگا اور تمکو خبر بھی نہ ہوگی اعاذ اللہ سب کو اس سے
فرما۔ اب آگے اس آئینہ کی تعیین اول اجمالاً پھر تفصیلاً کرتے ہیں کہ وہ آئینہ کیا ہے فرماتے ہیں کہ۔

آئینۂ آہن برائے لونہاست   آئینہ سیمائی جان سنگین بہاست

یعنی یہ لوہے کا آئینہ تو رنگ کے دیکھنے کے واسطے ہے اور چہرۂ جان کے دیکھنے کے واسطے جو آئینہ ہے
وہ تو بڑا بیش قیمت ہے۔ آئینہ اصل لفظ آہینہ ہے یعنی لوہے کا اسلئے کہ اول سکندر نے لوہے کو
صیقل کرکے اس قدر صاف کر دیا تھا کہ اس میں منہ دکھلائی دینے لگتا تھا ورنہ اس سے پہلے کسی کو یہ خبر نہ
تھی کہ اپنا چہرہ دیکھنے کی بھی کوئی صورت ہے لہٰذا اسکو آہینہ کہنے لگے پھر بعد میں کثرت استعمال کی وجہ سے
آئینہ ہو گیا۔ مطلب یہ کہ ہم نے جو کہا ہے کہ آخر آئینہ تو اسی لئے ہو کہ اس میں اپنی حالت کو دیکھیں تو یہاں

کسی کو یہ شبہ نہ ہو جاوے کہ اس سے مراد آئینہ متعارف ہے لہذا فرماتے ہیں کہ یہ وہ ہے کا آئینہ مجھکو مقصود
نہیں ہے اسلئے کہ یہ تو صرف الوان کو دکھلاتا ہے ذی لون کو بھی نہیں دکھلا سکتا اسلئے کہ جس قدر صورتیں
انسان دیکھتا ہے کسی نہ کسی لون میں مستتر ہیں مثلاً یہ کہ کوئی کہے کہ میں نے زید کو دیکھا اس سے مقصود
نہیں ہے کہ اسکی ذات کو دیکھا بلکہ اسکے رنگ کو جو اس کے ساتھ درجہ اطلاق میں لازم غیر منفک ہو اسکو
دیکھا اور یہ بات ظاہر ہے پس یہ غیر الوان کیلئے کافی نہیں اور مجھکو جسکا دیکھنا ہے وہ لون نہیں دوسرے
مصرعہ میں فرماتے ہیں کہ جو آئینہ جان کی حالت دیکھنے کیلئے ہے وہ بہت ہی بیش قیمت ہو اسکو اور
اسکو کیا مناسبت۔ اب اس بیش قیمت آئینہ کو تعیین تفصیلی بتلاتے ہیں کہ۔

آئینہ جان نیست الا روئے یار　　　روی آں یاری کہ باشد زاں دیار

یعنی آئینہ جان کا سوائے روئے یار کے اور کوئی نہیں ہے اور یار بھی وہ جو کہ اس دیار کا ہو یعنی ابتک
تو اسی خیال میں رہا کہ کسی اور ذریعے سے میں اپنی حالت معلوم کروں جب میری استعداد اور قابلیت
معلوم ہو جاوے تب مرشد سے رجوع کروں اور اسوقت مرشد کے پاس جاؤں لہذا اسکے واسطے بہت
مارا پھرا اور بہت سے طرق اسکے لئے نکالے مگر سارے ناکافی ثابت ہوئے اور کہیں دوسری جگہ اپنی حالت
معلوم نہ ہو سکی لہذا میں نے یہ سوچا کہ بس اگر آئینہ بھی ہے تو وہی ہے اور مرشد ہی کی خدمت سے استعداد وغیرہ
کا سب پتہ چل جاویگا اور یہ بنا اسلئے ساتی سے کوئی کامل نہیں ہے اور اسی کی صحبت سیکھلانے آئینہ
ہو جاویگی۔ دوسرے مصرعہ میں فرماتے ہیں کہ وہ یار بھی وہ ہو جسکو اس دیار یعنی عالم غیب سے تعلق ہو اور حق
کی طرف اسکی توجہ ہو اسلئے کہ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر اسکی صحبت سے بھی کوئی نفع نہیں ہو سکتا آگے بھی اسکو فرماتے ہیں

گفتم اے دل آئینہ کل را بجو　　　رو بہ دریا کار بر نایدز جو

یعنی میں نے یہ کہا کہ اے دل آئینہ کامل کو ڈھونڈھ اور دریا کے پاس جا اسلئے کہ ندی نالوں سے کام
نہیں چلتا۔ مطلب یہ کہ یہ تو متعین ہو گیا کہ اپنی حالت کو آئینہ میں دیکھنا چاہئے اور یہ بھی معلوم ہو گیا
کہ وہ آئینہ بھی مرشد ہے لہذا فرماتے ہیں کہ اب مرشد بھی کامل تلاش کرنا چاہئے اور ناقصین سے حذر چاہئے
اسلئے کہ ان ناقصوں سے کام نہیں چلتا جب تک کہ وہ خود بھی کامل نہ ہو اسلئے کہ جو راستہ دیکھے ہوئے
ہے وہی دوسروں کو راستہ اچھی طرح دکھلا بھی سکتا ہے اور جس نے خود ہی پوری طرح راستہ نہیں دیکھا
وہ دوسرے کو کیا دکھلاویگا اور اہل صوفیہ کے کلام میں لفظ کل اور کلی دونوں بمعنی کامل آتے ہیں اگر انتقال

ذاتی قرار دیا یا صفاتی کو ذات قرار دیکر اس طرح تعبیر کر دیا کیونکہ تو ہستی و ہم تو کے معنی ہیں تو ذات ہستی و تخیلات
تو اہ مراد یہ ہے کہ میں ذات کے تو ہستم یعنی حالت اصلی تو غرض جب دونوں متحد ہیں تو پھر خیال کس طرح ہو
بلکہ وہ تو بالکل وقتی ہوگا اطلاس خیال میں مست پڑا تھا اور یہ میری استعداد اصلی کو دور سے شکست ہے

ف سالک کو اسکے بسط احوال میں ایسے بڑے بڑے توہمات سوار ہو جاتے ہیں اس وقت اگر کوئی شیخ
کامل ملگیا تب تو سنبھل جاتا ہے ورنہ بس خدا حافظ اس وقت ایمان کو بھی سلامت رکھے تو نہایت
غنیمت ہے ایک صاحب تھے جو کہ ایک دوسرے بزرگ سے بیعت تھے حضرت حکیم الامت
دام ظلہم کی خدمت میں اپنی بدحالی کے گمان پر کچھ پریشانیاں لکھیں حضرت نے ان کا جواب عطا فرما کر
تسلی دی انھوں نے بار بار پوچھا اس کا جواب ہمیشہ وہ گیا۔ آخر ایک مرتبہ انھوں نے لکھا کہ مجھے اب بولنے
کی تو مجال نہ رہی اور عقلاً تو کوئی شبہ نہیں ہے مگر اطمینان اور تسلی نہیں ہوتی کہ یہ بدحالی نہیں ہے۔
حضرت نے تحریر فرمایا کہ ہمکو تمہاری تسلی کی ضرورت نہیں اسلئے کہ طبیب کو یہ ضرورت نہیں کہ وہ مریض کو
بھی یقین دلا دے کہ تو اچھا ہو گیا بلکہ اگر طبیب کو خود معلوم ہو جاوے کہ اسکو افاقہ شروع ہو گیا ہے
اور عنقریب صحت یاب ہوگا تو یہ کافی ہے اور بعض مرتبہ اس قدر لطیف نفع ہوتا ہے کہ جسکو خود مریض محسوس
نہیں کرتا اور وہ سمجھتا ہے کہ میرا مرض اب تک باقی ہے اور مجھے مطلق بھی افاقہ نہیں مگر طبیب
خوش ہوتا ہے کہ اب یہ اچھا ہو جاویگا بلکہ بعض اوقات صحت کے بعد بھی مریض کی سمجھ میں نہیں آتا
اسی طرح چونکہ ہمکو تسلی ہے کہ تمہاری حالت مذموم نہیں ہے تمہیں اس قدر کافی ہے تم کو تسلی دلانیکی ضرورت
نہیں بس اس سے ان کی تسلی ہو گئی (وللہ درہ) بس اسی طرح بزبان حال وہ پکار رہی ہے کہ میں اور تو
الگ الگ نہیں ہیں بلکہ میں ہی تو تیری حقیقی حالت ہوں آگے اس کی وجہ بتاتے ہیں کہ اسکو خیال کیوں
نہ سمجھنا چاہئے فرماتے ہیں کہ۔

اندریں چشم منیر بے زوال ۔ از حقائق راہ کے یابد خیال

یعنی اس چشم روشن اور بے زوال میں حقائق کی وجہ سے خیال کہاں راہ پا سکتا ہے مطلب یہ کہ
چونکہ یہ چشم حقیقت بیں ہے اس میں تو حقائق آتے ہیں اور وہ حقائق خیال غلط کو نہیں
آنے دیتے اس لئے یہاں خیال کا کیا کام اور اس میں غلط کس طرح آ سکتا ہے آگے
فرماتے ہیں کہ۔

ور دو چشم غیر من تو نقش خود گر بہ بینی آں خیالے دان و رد

یعنی اگر کسی اور کی آنکھ میں تم اپنے نقش کو دیکھو تو اسکو خیال جانو اور مردود سمجھو مطلب یہ کہ اگر کسی غیر کی نور چشم میں تم اپنی حالت اسکے خلاف دیکھو کہ جو یہاں دیکھی ہے تو اسکو خیال اور رد سمجھنا کہ وہ باطل ہے یا یہ مطلب ہے کہ اگر اور کہیں اپنی حالت کا امتحان کرتے تو اسکو غلط سمجھنا ضرور تھا آگے اس غیر کو بتلاتے ہیں کہ ۔

آنکہ سرمہ نیستی در مے کشند بادہ از تصویر شیطان می چشند
چشم او خانہ خیال ست و عدم نیستہا را ہست بیند لاجرم

یعنی جو شخص نیستی کا سرمہ لگاتا ہے اور شیطان کے تخیل سے بادہ پی رہا ہے اس کی آنکھ ایک خیال اور عدم یعنی امر غیر واقعی کا گھر ہے کہ وہ بہت سی معدوم اشیاء کو موجود سمجھ لیتا ہے مطلب یہ کہ جو شخص ناسوت میں لگا ہے اور اس کا تعلق ناسوت سے ہے اور شیطان کی تخیلات میں مبتلا ہے اس کا ادراک خیالی اور معدوم اشیا کی طرف رہتا ہے اور وہ بہت سے معدوم کو موجود سمجھ لیتا ہے اور علی العکس اسی طرح جس نظر کا اس سے اتصال ہوگا وہ بھی غلط بین ہو سکتی پس جو تیری حالت وہاں دکھلائی دیتی ہے یا دکھلائی دیگی وہ بالکل باطل اور خلاف واقعہ ہے یا ہوگی۔ آگے اسکے مقابلہ میں مرشد کی راست نمائی کا بیان فرماتے ہیں کہ ۔

چشم من چوں سرمہ دید از ذوالجلال خانہ ہستی ست نے خانہ خیال

یعنی چونکہ میری آنکھ نے حق تعالیٰ کی طرف سے ایک سرمہ دیکھا ہے اس لئے یہ تو حقیقت اور ہستی کا گھر ہے اور خیال باطل کا گھر نہیں ہے مطلب یہ کہ چونکہ یہ نور جو میرے چشم میں موجود ہے حق تعالیٰ کی طرف سے ہے اس لئے یہ چشم باطل اور خیال کا محل نہیں ہو سکتی پس جو تو نے اپنی حالت یہاں دیکھی ہے وہ بالکل صحیح اور مطابق واقع کے ہے ۔

ف اس مقام کا خلاصہ ۔ اس کے قبل ایک مختصر عنوان سے خود حضرت مولانا دام ظلہم نے کتاب مثنوی دفتر اول ابتدا ر قصہ طوطی و بازرگان میں ایک مناسبت سے اس مقام کے مہتم بالشان ہونے کے سبب لکھا تھا اس مقام پر اس کا بعینہ نقل کر دینا نافع معلوم ہوا وھو ھذہ العبارۃ حاصل اس مقام کا یہ ہے کہ مجھکو مرشد کی طرف کشش ہوئی کہ ان سے فیوض حاصل کروں مگر چونکہ

افادہ و استفادہ کے لئے مناسبت شرط ہے اس لئے یہ تحقیق کرنا ضروری ہوا کہ میں ان سے فیض
لینے کے لائق ہوں یا نہیں اس تحقیق کے لئے معیار کی تلاش ہوئی آخر سوچتے سوچتے یوں سمجھ میں آیا
کہ معیار بھی خود مرشد کی ذات ہی ہے یعنی اُن کی صحبت میں رہکر اپنی حالت کے تفاوت اور ظہور
استعداد کو دیکھنا چاہئے لہذا میں نے ناقصین سے اعراض کرکے مرشد کامل کی صحبت اختیار
کی اور اپنی حالت کی کمی بیشی کا اور استعداد کی قوت و ظہور کو دیکھنا شروع کیا جب ان کے
کمالات کا انعکاس میرے قلب پر ہوا جسکو اس طرح تعبیر کیا ہے ؎ دیدہ تو چوں دلم را
دیدہ شد الیٰ آخر الابیات المسطرۃ یعنی تمہاری آنکھ میرے قلب کی آنکھ بن گئی یعنی تمہاری
صفت معرفت و بصیرت میرے قلب پر متجلی ہوئی جسکے فیض و قوت سے سیکڑوں قلوب ناقص
کو معرفت ہو گئے اُسوقت میں نے اس آئینہ کامل یعنی عکوس فیوض مرشد و الوان استعداد کو
خیالات و وساوس سے صاف کیا یعنی ان فیوض و الوان حالت استعداد کو دل میں جگہ دی
اور خطرات و وساوس کی نفی کی تو اس آئینہ میں اپنی حالت منکشف ہوئی وہ انکشاف کیا تھا یہ
کہ جب اپنے قلب پر فیض مرشد کے تجلیات منعکس ہوئے اور استعداد کمالات کی مشاہدہ ہوئی
تو معلوم ہوا کہ مجھ میں قابلیت کیا ہے اور مرشد سے مناسبت ہے غرض کمالات مرشد کو
اس طریق سے آئینہ قرار دیا تو چشم مرشد میں اپنا نقش دیکھا یعنی مرشد کی صفت معرفت
و بصیرت کے انعکاس و ظہور استعداد کے لون سے اپنی حالت مناسبت کا پتہ چلا اس وقت
میں سمجھا کہ میں نے اپنی حالت مناسبت کی تحقیق کر لی۔ اور مرشد کی صحبت و حضوری میں طریق
و منہج سلوک کا لگ گیا کہ انہیں کی تعلیم و تربیت سے مقصود حاصل ہوگا لیکن ساتھ ہی وسوسہ گذرا
کہ جس کو تو نے فیض کا عکس سمجھ رکھا ہے اور جسکو تو نے استعداد سمجھا ہے شاید یہ تیرے محض
خیالات اور اوہام ہوں تو معیار تحقیق مناسبت مشتبہ ہو گیا اپنی ذات یعنی ذاتی استعداد کا
کمالات و فیض اور اوہام و خیالات میں غور کرکے فرق کرنا ضروری ہے اسی وسوسہ کے ساتھ ہی میرے
نقش نے مرشد کی آنکھ میں سے آواز دی یعنی میری حالت و استعداد نے جو کہ حاصل ہوئی تھی
عکس کمالات بصیرت و معرفت مرشد سے مجھکو متنبہ کیا کہ میں اور تو متحد ہیں یعنی میں تیری
ذاتی اور واقعی حالت ہوں خیالی یا وہمی ہونے کا احتمال نہیں کیونکہ اس چشم منیر میں جو کہ

حقایق جان گزیں ہورہے ہیں۔ خیال و وہم کی گنجایش نہیں ہے یعنی چونکہ مرشد کامل ہیں اور اُن کے فیوض و کمالات بھی قوی ہیں اسلئے اُن کی قوت فیض سے طالب و ملازم صحبت کی اصلی حالت ظاہر ہوجاتی ہے احتمال غلطی کا نہیں ہے آگے بزبان مرشد کہا جاتا ہے کہ اگر تو اپنا نقش کسی اور کی آنکھ میں دیکھتا تو اسکو خیال سمجھنا چاہئے تھا یعنی غیر کامل کی صحبت اس کا معیار نہیں ہوسکتی کیونکہ اُس میں نسبتی یعنی نقصان کی صفت ہے اسلئے تصرف شیطانی کا دخل ہوسکتا ہے چونکہ وہ خود خیالات میں مبتلا ہے اُسکے ہم صحبت کے قلب پر بھی اُن خیالات کے انعکاس کا احتمال ہے اور چونکہ میں خود صاحب حقیقت ہوں اس لئے میری صحبت میں بھی حقائق کا ہی انعکاس ہوگا تو اس طریق مذکور سے اپنی حالت و مناسبت و قابلیت فیوض کی معلوم ہوگی اور اسی اعتبار سے مرشد کو اپنا آئینہ فرمایا یہ خلاصہ ہے اس مقام کا واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب اور شرح جیبسی میں بھی اس کی ایک توجیہ سہل اور لطیف عنوان سے کی گئی ہے وہ بھی طرب انگیز ہے مگر قابل ملاحظہ ہے لیکن مضمون اسکا مختصر ہے۔ آگے بتائید شعر بالا کہ مرتبہ نیستی الوجود او خانہ خیالست الا وسواس فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ذراسی شے بھی چشم کے آگے ہوگی تو وہ مانع ہوتی ہے نظر کو اسی طرح جب نور چشم کے آگے کدورت ناسوت کی آجاویگی تو وہ بھی مانع نور اُس نور کے لئے فرماتے ہیں کہ۔

تا یکے مو باشد از تو پیش چشم ۔۔۔ در خیالت گوہرے باشد چو یشم

یعنی جب تک ایک بال بھی تیری نگاہ کے سامنے رہیگا اس وقت تک وہ تجھے دیکھنے نہ دیگا اور گوہر تجھے یشب معلوم ہوگا یشم مبدل از یشب۔ ایک پتھر جو فی نفسہ تو قیمتی ہے مگر گوہر سے بہت کم قیمت ہوتا ہے مطلب یہ کہ جسوقت تک ناسوت کی طرف تمہارے اندر کچھ بھی تعلق باقی رہیگا اور تم ایک بال کے برابر بھی اُس طرف توجہ رکھوگے تو تمہارے خیال میں گوہر یشب معلوم ہوگا یعنی حقیقت تمہارے خیال میں باطل اور بے اصل معلوم ہوگی اور تم اُس حجاب کی وجہ سے حقیقت شے کو معلوم نہ کرسکو گے اسکی تدبیر بتاتے ہیں کہ اس باطل سے کس طرح نجات ہوسکتی ہے فرماتے ہیں کہ

یشم را آنگہ شناسی از گہر ۔۔۔ کز خیال خود کنی کلی عبر

عینی چشم کو تم بھی جب پہچان سکو گے جبکہ تم اس باطل خیال سے پوری اور کلی طور پر علیحدگی کرو گے مطلب یہ کہ حقیقت تو اس وقت دیکھ سکو گے جب اس عالم ناسوت کے تعلق سے کہ خیال وخطرات کا پتہ ہے پرہیز کرو گے اور تنبیہ ہوجاؤ گے اسوقت تم حقیقت شناس ہوسکتے ہو ورنہ اگر ایک بلی تمہاری چشم حقیقت بین کے سامنے ہے تو وہ تم کو مانع عن النظر ہوگا۔

پچاسویں حکمت تحقیق بعض اجزاء دوازدہ تسبیح

القول الصحیح فی تحقیق بعض اجزاء دوازدہ تسبیح اور قول علی سبیل التکلف[1] باب میں یہ ہے کہ جس طرح قرآن پڑھنے میں کبھی تو تلاوت مقصود ہوتی ہے اسوقت اس کے طریق کا منقول ہونا شرط اور غیر منقول کا اختیار کرنا بدعت اور کبھی محض ذہن و حافظہ میں اس کا مستقر اور راسخ کرنا مقصود ہوتا ہے اس میں اتباع منقول کا کرنا لازم نہیں مثلاً ایک شخص ایک ایک مفرد کا تکرار کرکے یاد کرتا ہے ایک شخص ایک ایک جملہ کا ایک شخص ایک ایک آیت کا یہ سب جائز ہے اس کے ثبوت کی ضرورت نہیں کہ اس سب سلف کا کیا طریق تھا۔ اسی طرح عبارت ذکر سے کبھی تو خود ذکر مقصود بالذات ہوتا ہے اس ہیئت کا منقول ہونا مشروط ہے اور کبھی ذہن میں کسی خاص مطلوب کا استحضار اور رسوخ مقصود ہوتا ہے جس سے اس عبارت کا تعلق ہو اس میں اس ہیئت کا منقول ہونا مشروط نہیں پس الا اللہ اور اسم جلالہ کے تکرار متعاد سے مقصود بالذات ذکر نہیں بلکہ ایک خاص مطلوب کا استحضار مقصود ہے اور وہ خاص مطلوب فنائے کلی عن ما سوا اللہ و توجہ الی الغرض مع تدریجاً ترقی کرنا ہے چنانچہ ابتدا میں کثرت شہود ہوتی ہے اسلئے لا الٰہ الا اللہ سے اس شہود کی نفی کرکے اس کو دفع کیا پھر جب اس نفی نے ایک درجہ میں گویا لا کا سا یعنی ہو گئی تو محض ثبوت ذات کو ذہن میں راسخ کرنے کیلئے الا اللہ کا تکرار کیا پھر ثبوت بھی ایک نسبت حکمیہ تھی اس سے بھی انصراف کرکے [illegible] راسخ کرنے کیلئے اسم جلالہ کا تکرار کیا۔ اس کی مزاولت سے قلب میں غیر مطلوب سے بے التفاتی

[1] اشارة الی کون ما فی التکشف من توجیہ تکلفاً لا یعتبر عند [illegible] حاشیۃ التنبیہ ما بعد الماثورۃ الآتیۃ متصلاً [illegible] الخ۔

اور حضرت مطلوب کی طرف خالص التفات میں مگر مانع ہو کہ پھر ذکر کا حق ادا کرنے کے قریب مقصود حاصل کرتا رہے گا۔ بحمد اللہ تعالیٰ اس تقریر سے سب اشکالات رفع ہوگئے اور اس کے بدعت ہونے کا حکم کہ تشبیہ مذہب سے ناشی ہونا ثابت ہوگیا والحمد للہ علی ما الہم وافہم وفقہ والعلم۔ اب صرف یہ سوال باقی رہ گیا کہ تو کیا اس صورت میں اس طریق سے ذکر کرنے سے ثواب نہ ملیگا اس کے جواب میں ہم پوچھیں گے کہ کیا جو شخص قرآن یاد کرنے کے لئے ایک ایک لفظ کو تکرار کر رہا ہے بمعنوں میں یاد کرنے سے ثواب نہ ملیگا جو اس کا جواب ہے وہی اس کا جواب ہے اور ثواب عدم تکرر کرنے سے دونوں کا مشترک جواب یہ ہے کہ گو تلاوت وذکر کا ثواب نہ ملے لیکن تلاوت کاملہ کے لئے سعی وتیاری کرنے کا اور ذکر کامل کے لئے سعی وتیاری کرنے کا ثواب ملیگا فقط۔ ۲۷ ذیقعدہ [illegible]ھ

اکیاونویں حکمت تحقیق حکم حذف الف جلالہ بلا قصد ملقب

بتحذیر الالٰہی عن حذف ہاء الجلالۃ

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ اکثر ذاکرین کی زبان سے تکرار اسم ذات کے وقت حرف ہا ادا نہیں ہوتا چنانچہ خانقاہ ہذا میں بھی بعض ذاکرین کو اس طرح ذکر کرتا ہوا دیکھ کر بعض احباب اہل علم کو شبہ ہوا جس کو انہوں نے بذریعہ تحریر پیش کیا انکو اس کا جواب بذریعہ تحریر ہی دیا گیا۔

انہوں نے پھر اس پر سوال کیا پھر اس کا جواب دیا گیا جس پر انہوں نے پھر سوال نہیں کیا مگر میں نے بعض اپنی رائے کو کافی نہ سمجھ کر دوسرے رتبہ کے جناب اہل علم سے اس تحقیق کی درخواست کی اس سے بھی میری رائے کی تائید ہوئی چونکہ مسئلہ کثیر الوقوع تھا اسلئے اس تمام مکاتبت کو شائع کردینا مناسب معلوم ہوا جس کا ایک نام بھی رکھ دیا گیا۔

اصل سوال بعض لوگ ذکر اثبات میں لفظ اللہ کو اللہ پڑھتے ہیں بغیر ہا کے اس میں کیا حکم ہے

اصل جواب۔ ایک قلمی مضمون ملاحظہ کیلئے بھیجتا ہوں (یہ مضمون پہلے سے مستقلاً لکھا ہوا تھا) وھو ھذا۔

الجواب عما یسئل کثیرا ان فی ذکر اسم الاثبات بعد ذکر لا یحذف الھاء و...

تبقى الكلمة غير موضوعة فلم يتحقق الذكر وإذا لم يتحقق كيف يترتب عليه الآثار والانوار والجواب انه لما قصد اداء الدعاء ولكن بسبب عدم الالتفات لم يطابق والاحوال بالنيات فكان كمن تكلم ببعض الكلمات اديت باللسان وبعضها بالجنان ولما ذكر الكلمة بالجنان كان كافيا في الآثار والانوار وفي هذه الصورة بالاولى نعم الاحكام المتعلقة باللسان كصحة الصلوة بالقراءة لا يكفي فيها هذه النية

۱۰ رمضان ۱۳۳۲ھ

سوال: التماس ہے کہ جو سے لفظ اللہ محذوف الہوی کے ذکر اس میں جو شبہ تھیں اور ترتب آثار وانوار وبرکات کا اس ذکر پر اس میں بھی جو شبہ تھیں جو شبہ اس میں ہے یہ ہے کہ حذف ہوی کے بعد جو لفظ باقی رہتا ہے لفظ الا کو اطلاق کرنا ذات منزہ عن العیوب کے قطع نظر ترتب برکات وانوار کے جیسے کیا یہ قصر اطلاق وبالخصوص لفظ مذکور کا شرعاً جائز ہے وہ جواز کہ قرآن یا حدیث واجماع سے پایا جاتا ہے یعنی جو ثبوت نقل ہو کسی جگہ وجود اس لفظ مذکور کا حدیث یا قول صحابہ یا قول تابعین یا تبع تابعین میں پایا گیا ہے یا نہیں۔ قرآن شریف میں تو نہیں بظاہر تو یہ تھا اعتقاد کہ یہ عوام کی غلطی ہے جو سستی کرتے ہیں اس کو بھی سستی نہ کرنی چاہئے کیونکہ اس سستی میں بے ادبی و بے تعظیمی ہے اسم اللہ تعالیٰ کی جیسے ذات حق کی تعظیم وادب فرض ہے ویسے ہی اس کے اسماء و صفات کی بھی تعظیم وادب فرض ہے اسماء وصفات کی یہی تعظیم ہے کہ ان کے الفاظ میں تغیر وتبدل کمی زیادتی نہ ہو الفاظ اسماء وصفات کے جو کہ قرآن وحدیث میں موجود ہیں تغیر وتبدل کمی زیادتی اس میں کرنی بے ادبی و بے تعظیمی معلوم ہوتی ہے گو جو دل کے اندر کمی زیادتی کا لحاظ نہ ہو جیسے لفظ کا لحاظ ہو اور نیز یہ اعتقاد ہے کہ اسماء اللہ تعالیٰ کے اندر تغیر کرنا الحاد ہے اگرچہ دل میں عدم تغیر کا لحاظ ہو کیونکہ جل وعلی شانہ کا ارشاد ہے وَلِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْٓ اَسْمَآىِٕهٖ اسماء حسنیٰ جو دلالت کرتے ہیں اوپر ذات حق کے بغیر نقص و عیب کے منفصلاً قطع نظر از وہ جو مشہور ہے وہ ننانوے اسم ہیں جو مذکور ہیں حدیث میں ان میں مستوی لفظ بھی مذکور ہے جو زیادہ حسن ہے معطوف ومعطوف علیہ کو بنا بر فصیح کے مرتب فرمایا اور پھر ثبوت الاسماء الحسنیٰ کے جو واسطے اللہ تعالیٰ کے ہے۔ اس کلام سے یہی

امور کا اثبات ہوا ۔ خلاصہ کہ اسماء حسنیٰ کا اللہ تعالیٰ میں وجوب پکارنا اللہ تعالیٰ کو ساتھ
اسماء حسنیٰ کے وجوب قطع ان لوگوں سے جو اللہ تعالیٰ کے اسماء میں الحاد کرتے ہیں ۔
الحاد کے لغوی معنی میل کرنا حق سے طرف باطل کے یعنی کجی ہے جس کے کئی انواع ہیں ایک
وہ ہے جو اہل معانی نے بیان کیا الحاد فی اسماء اللہ تسمیتہ بما لم یسم بہ ولم ینطق بہ
کتاب اللہ ولا سنۃ رسول اللہ اب یعنی صادق آتا ہے لفظ مذکور یا سوا اس کے کہ
نام لیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کا سوا اس لفظ کے کہ جس کو نطق کیا اس لفظ کو کتاب اللہ اور سنت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ۔ تفسیر نیشاپوری اور خازن میں لکھتے ہیں علمائے کرام کہ اسماء
اللہ تعالیٰ کے توقیفی ہیں اگرچہ کوئی لفظ ہم معنی ہے کسی اسم کا جو اسماء حسنیٰ سے ہے
تو اس لفظ کو اللہ پر نہیں اطلاق کیا جائیگا ۔ مثلاً سخی ہم معنی ہے جواد کا تو سخی کا اطلاق اللہ
پر نہیں کیا جائیگا ویسا ہی رحیم کا اطلاق اور عالم کا کیا جائے گا نہ رفیق و عاقل کا ۔ خلاصہ یہ
کہ اسماء اللہ میں قیاس کو دخل نہیں معلوم ہوتا نقل ہی کو دخل ہے ۔ تیرا اسماء اللہ کے غیر سے والا
اور پرواہ ست حفظ کے کرنے میں محتاج طرف ارادہ متکلم کے نہیں والاست ہیں تو حذف کے بعد ارادہ
متکلم کو دخل ہوا ازات لفظ باقی کو دخل نہیں ۔ اب جیسے حرف اخیر کا حرف لفظ اللہ کا حذف کیا گیا
اگرچہ حذف معنوی ہے نزدیک متلفظ کے مگر صورت اس لفظ کی جو بعد الحذف ہے بجنسہ صورت
آن مع لا نافیہ کی ہے اگر لفظ مذکور کو مشدد پڑھا جائے اگر مخفف پڑھا جائے تو الا حرف تنبیہ
کی ہے صورت حذف کے بعد دو نقص معلوم ہوتا ہے ایک تحریف اسم پاک کی لفظاً دوسرے
مشابہت اسم پاک کی ساتھ لفظ عیب دار کے ۔ ایک طائفہ مفسرین نے سبح اسم ربک
میں جو اسم ہے اس کو زائد نہیں کہا ۔ کہا انھوں نے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کو پاک جاننا فرض ہے
ویسا ہی اس کے متبرک ناموں کی بھی تعظیم و احترام واجب ہے ۔ تفسیر عزیزی میں ہے پس مراد
ازیں آیت چنیں است پاک دار اسم مقدس نام او تعالیٰ بمراد ثنا خود و پاک دار اسم نام او را از آنچہ دلالت بر
نقص و عیب کند نگہ دارد ذکر نام او تعالیٰ بوجہ تعظیم بجا آرند از ہمیں وجہ تعظیم اسماء تعالیٰ
کے بھی خلاصہ اس مذکورہ کے ذکر کرنے سے یہ ہے کہ اسماء کا اعتقاد واجب ہے کہ جیسے مکلف ہے
ساتھ تعظیم اسماء اللہ تعالیٰ کے اور تحریف اور تغییر لفظ سے تعظیم اسماء کی نہیں رہتی لوگ

ضروری و مناسب سمجھتے ہیں اور ضروری کی رعایت کرنا عقلی اجتہاد ہے اور اگر کسی کو صورت اول
میں شبہ ہو کہ جب ایک شخص واقع میں اپنے کو حق پر سمجھتا ہے گو غلطی پر ہو پھر اس پر کیا الزام وہ معذور
ہونا چاہئے کیونکہ اسکو اپنی غلطی کی اطلاع ہی نہیں جواب یہ ہے کہ معذور ماننے نہیں کہ اس نے باوجود
دلائل قویہ و صحیحہ کے قائم ہوچکنے کے جن سے بلا اضطرار یعنی بالطبع تردد و احتمال جانب مخالف کا قلب میں
پیدا ہوجاتا ہے تامل کیوں نہیں کیا اور آیت میں انہی کی مذمت ہے وہ ایسے ہی تھے بلکہ اکثر تو اپنے طریق
کے باطل سمجھنے والے تھے البتہ جو شخص طلب حق میں اپنی کوشش خرچ کر چکے اور پھر بھی اس کی نظر طریق
صحیح تک نہ پہنچے اس کی نسبت روح المعانی میں ہے وذہب البعض انہ معذور وقد لم یتوقفا
بین من لا عقل له اصلا ومن له عقل فلم یظهر له الحق بعد ان لم یدع جهدا فی
النظر مستوعبا فی طلبه ثم قلت وکذا من لم یخطر فی باله تردد واحتمال النقیض
وکلمات وبسط القول فی المسئلة الغزالی فی التفرقة بین الاسلام والزندقة وقد قلت فی
الاسلامیة فی امثال ذلک التفویض الی الله تعالی وهو اعلم العالمین واحکم الحاکمین
اور اگر کسی کو صورت ثانی میں شبہ ہو کہ جب شخص حق کو حق اور باطل کو باطل سمجھتا ہے تو مومن ہو گیا
پھر اسکو کفار میں کیوں شمار کیا گیا جواب اس کا یہ ہے کہ جیسے قلب سے تکذیب کرنا کفر ہے اسی طرح زبان سے
تکذیب کرنا اور برتاؤ میں مخالفت و عداوت انبیاء سے کرنا بھی کفر و تکذیب ہے۔

ترسٹھویں حکمہ معانی اصطلاحیہ متعلقہ عینیت و غیریت

جاننا چاہئے کہ عینیت و غیریت گو لغۃً متقابل ہیں اور مختلف اصطلاح سے تین معنی پر ان کا اطلاق
آتا ہے معنی اول عینیت کے یہ ہیں کہ دو مفہوموں کا مصداق من کل الوجوہ ایک ہونا یعنی دو چیزوں
کا اس طرح سے ایک ہونا کہ ان میں کسی قسم کا فرق نہ ہو جیسے انسان اور حیوان ناطق یا زید اور ذات زید
کہ ان میں اصلاً تغایر نہیں اور غیریت یہ کہ ان دونوں میں کسی قسم کا تغایر و امتیاز ہو یعنی فرق ہو
اس تفسیر پر عینیت و غیریت میں باہم تناقض ہے جس سے ان دونوں کا ایک محل میں جمع
ہونا بھی محال ہے اور دونوں کا کسی محل سے مرتفع ہونا بھی محال ہے اور متبادر یہی معنی عینیت و
غیریت کے یہی ہیں اور یہی معنی لغوی ہیں اور اسی میں اکثر عرفاً استعمال ہوتا ہے اور اکثر اہل معقول ان ہی کو

سکتے ہیں۔ اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے ... حادث و مخلوق ہو جیسے تمام زمین و
آسمان کی چیزیں یا قدیم و غیر مخلوق ہو جیسے صفات باری تعالیٰ کی عین ذات باری تعالیٰ و
مخلوقات کا عین نہ ہونا تو باتفاق اہل اسلام و عقل ہے اور صفات کا عین نہ ہونا صرف بعض اہل تحقیق
کے نزدیک ہے بخلاف معتزلہ کے کہ صفات کو عین ذات کہتے ہیں اور ظاہر قرآن اہل
سنت کی تائید کرتا ہے کیونکہ جا بجا اللہ تعالیٰ نے اپنے کو علیم اور حکیم اور سمیع و بصیر فرمایا ہے جس کے
معنی ذی علم و ذی حکمت و ذی سمع و ذی بصر ہیں اگر علم و حکمت و سمع و بصر عین ذات ہوتے تو
ذی علم و ذی حکمت وغیرہ کے معنی نہ درست ہوتے اور یہ محض بے معنی ہے پس ظاہر قرآن و حدیث
سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ صفات زائد علی الذات ہیں جب اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے
عین ذات حق نہیں تو سب ممکنات و صفات غیر ذات ہوں گی۔
معنی ثانی عینیت کی تو یہی تفسیر ہو سے اور غیریت کے یہ معنی ہوں کہ دو چیزوں میں سے کسی
ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا درست ہو اذا انفکاک بین الشیئین ولو من جانب واحد
بعبارۃ آخری عدم التلازم بین الشیئین) اس تفسیر پر عینیت و غیریت میں باہم تناقض تو نہیں
مگر تضاد ہے یعنی دونوں ایک محل پر صادق نہیں آ سکتے مگر دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں جیسی شان
متضادین کی ہوتی ہے اور یہ اصطلاح متکلمین کی ہے اس تفسیر کے اعتبار سے بھی ذات باری تعالیٰ
اور مخلوقات میں عینیت نہیں ہے جیسا اوپر گذرا بلکہ غیریت ہے کیونکہ غیریت کے معنی تھے کسی ایک کا
بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا گو دوسرا بدون اس ایک کے موجود نہ ہو سکے تو گو مخلوقات بدون
باری تعالیٰ کے موجود نہیں ہو سکتی لیکن باری تعالیٰ تو بدون مخلوق کے موجود ہو سکتے ہیں اور واقع بھی
قبل ایجاد خلق کے موجود تھے اور مخلوق کو فنا کر کے بھی موجود رہیں گے پس غیریت کے معنی متحقق ہو گئے
سو حضرت حق و خلق میں عینیت کی نفی اور غیریت کا ثبوت ہو گیا لیکن ذات حق اور صفات میں اس
تفسیر پر نہ عینیت ہوئی نہ غیریت۔ عینیت تو اس لئے نہیں کہ اس کے معنی تھے دو چیزوں کا بالکل ایک
ہونا اور جب صفات زائد علی الذات ہیں جیسا اوپر بیان ہوا تو عینیت کہاں ہوئی اور غیریت اس لئے
نہ ہوئی کہ یہاں نہ ذات اور صفات دونوں میں سے ایک بھی ایسی چیز نہیں کہ بدون دوسرے کے
پایا جانا ممکن ہو صفات تو بدون ذات کے ویسے موجود نہیں ہو سکتیں کہ یہ صفات تحقیقی

بین مالی ہیں اور ذات متبوع اور تابع کا وجود بدون متبوع کے محال ہے اور ذات بدون صفات
کے اسلئے نہیں پائی جا سکتی کہ ذات واجب کو خالی ہونا صفات کمال سے لازم آتا ہے اور وہ
محال ہے پس ہر ایک دوسرے کیلئے مستلزم ہوا اسلئے غیریت بھی نہ ہوئی سو عینیت و غیریت
دونوں مرتفع ہو گئیں یہی معنی ہیں متکلمین کے اس قول کے (ھی لا عینہ و لا غیرہ)

معنی ثالث: عینیت کے معنی ہیں ایک شے کا دوسری شے کی طرف محتاج فی الوجود ہونا
گو وہ دوسری شے اس پہلی کی محتاج نہ ہو اور غیریت کے وہ معنی ہیں جو معنی اول میں مذکور ہوئے
ہیں پس ان دونوں معنے میں کسی قسم کا تنافی ہوا نہ بوجہ فرق ہونا اور اس تفسیر پر عینیت و غیریت میں نہ
باہم تناقض ہے اور نہ تضاد بلکہ دونوں کا جمع ہونا ایک محل میں ممکن ہے مثلاً زید اور اس کے
صفات کہ صفات بدون زید کے نہیں پائی جاتی اسلئے عینیت صادق آئی اور دونوں باہم منفک
بھی ہیں اس لئے غیریت صادق آئی اور یہ اصطلاح حضرات صوفیہ کرام کی ہے اس تفسیر کے اعتبار
سے ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات میں عینیت بھی ہے کیونکہ مخلوقات ذات باری تعالیٰ
کی محتاج ہے گو ذات باری تعالیٰ محتاج نہیں ہے اور غیریت بھی ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ
اور مخلوقات میں انفکاک طرفین سے ہے جیسا کہ اس معنی ثالث کے اعتبار سے صوفیہ تمام
مخلوقات کو عین باری تعالیٰ کہتے ہیں اس میں کسی سالک عارف کی تخصیص نہیں مگر بعض اوقات
اس تفسیر میں ایک قید اور بھی بڑھاتے ہیں یعنی اس احتیاج الخلق الی الحق کا علم و معرفت بھی حاصل
اس معنی مقید کے اعتبار سے تمام مخلوقات میں سے صرف عارف کے لئے عینیت کا اثبات
کرتے ہیں کہ انکو معرفت ہے دوسری مخلوقات اس عرفان سے خالی ہے پھر بعض اوقات
اس قید پر ایک قید اور بڑھاتے ہیں یعنی اس معرفت میں اسقدر استغراق ہو کہ خود مخلوق حق
کو اپنی ذات اور ہستی کی طرف بھی التفات نہ رہے اس قید کے اعتبار سے تمام عارفین
پر بھی عینیت صادق نہ آوے گی بلکہ ان میں سے جو استغراق تام رکھتے ہیں وہی اسکے مصداق
ہوں گے اس تقریر پر عینیت و غیریت کی تینوں تفسیریں ہو گئیں اور مولانا نے روی: دکرو

رہے دو مست جس سبب سے

وغیرہ کے معنے مراد لئے ہیں۔

چوبیسویں حکمت اقسام و احکام توکل

توکل کی دو قسمیں ہیں۔ علماً و عملاً۔ علماً تو یہ کہ ہر امر میں متصرف حقیقی و مدبر تحقیقی حق جل و علا شانہ کو سمجھے۔ اور اپنے کو ہر حرکت میں اُن کا محتاج اعتقاد کرے۔ یہ توکل تو ہر امر میں مطلقاً فرض اور جزو عقائد اسلامیہ ہے۔

قسم دوم توکل عملاً اسکی حقیقت ترک اسباب ہے۔ پھر اسباب کی دو قسمیں ہیں۔

اسباب دینیہ اور اسباب دنیویہ۔ اسباب دینیہ جن کے اختیار کرنے سے کوئی دینی نفع حاصل ہو ان کا ترک کرنا محمود نہیں بلکہ کہیں گناہ اور کہیں خسران و حرمان ہے۔ اور شرعاً یہ توکل نہیں اگر لغۃً توکل کہا جاوے تو یہ توکل مذموم ہے۔

اور اسباب دنیویہ جن سے دنیا کا نفع حاصل ہو اُس نفع کی دو قسمیں ہیں حلال یا حرام اگر حرام ہو تو اسکے اسباب کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض ہے۔ اور اگر حلال ہو اسکی تین قسمیں ہیں۔

یقینی اور ظنی اور وہمی۔ اسباب وہمیہ جنکو اہل حرص بطمع اختیار کرتے ہیں جنکو طول امل کہتے ہیں اُن کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض و واجب ہے۔

اور اسباب یقینیہ جن پر وہ نفع دنیوی ضرور مرتب ہو جاوے جیسا کھانے کے بعد آسودگی ہو جانا یا پانی کے بعد پیاس کم ہو جانا ان کا ترک کرنا جائز نہیں اور شرعاً یہ توکل ہے اور لغۃً توکل کہا جاوے تو یہ توکل ناجائز ہے۔

اور اسباب ظنیہ جن پر نفع غالباً مرتب ہو جاوے گو کبھی تخلف بھی ہو جاتا ہو جیسے علاج کے بعد صحت ہو جانا یا نوکری و تجارت کے بعد رزق ملنا۔ ان اسباب کا ترک کرنا وہ ہے جسکو توکل اہل طریقت میں [illegible] کہتے ہیں۔ [illegible] یہ ضعیف النفس کے لئے تو جائز نہیں اور قوی النفس کے لئے جائز ہے۔ اور جو شخص قوی النفس بھی ہو اور شغل دین میں مشغول ہو اسکے لئے مستحب بلکہ [illegible] ہے جو توکل ہے۔ حاصل تقریر کا یہ ہوا کہ توکل علمی تو مطلقاً فرض اور عملی میں بعض ترک اسباب حرام و ترک اسباب نفع دنیوی موہوم فرض اور بعض ترک اسباب دینیہ و بعض ترک اسباب دنیویہ مباحہ یقینیہ حرام و مذموم و بعض

اسباب مباحہ دنیویہ ظنیہ ضعیف النفس کو حرام اور قوی النفس کو مستحب۔ پس
بعض قسمیں فرض اور بعض قسمیں حرام اور ایک بعض اوقات میں حلال اور بعض اوقات میں مستحب
اس تقریر سے معلوم ہو گیا جو توکل شرعاً مامور بہ ہے اس میں اور طاعت میں تنافی ہے
ورنہ کوئی منافات نہیں واللہ اعلم۔

فائدہ۔ اس مضمون کی تکمیل کے لئے ایک دوسرا مضمون شرح مثنوی سے نقل کیا جاتا
وہ یہ ہے کہ تدبیر میں دو مرتبے ہیں ایک اس کا نافع ہونا دوسرا اس کا جائز ہونا سو نافعیت
میں تو یہ تفصیل ہے کہ اگر وہ تقدیر کے موافق ہو گئی تو نافع ہو گی ورنہ نہیں اور اس کے جواز میں
یہ تفصیل ہے کہ اس میں دو مرتبے ہیں ایک مرتبہ اعتقاد کا یعنی اسباب کو مثل حکماء طبیعیین و
منکرین قدرت کے مستقل بالتاثیر سمجھا جاوے سو یہ اعتقاد مطلقاً حرام و باطل ہے البتہ تاثیر غیر مستقل
کا اعتقاد رکھنا یہ مسلک اہل حق کا ہے جس کا انکار دوسری انتہا جبر مذموم ہے۔ دوسرا مرتبہ عمل کا یعنی عمل
کے لئے اسباب اختیار کئے جاویں سو اس کا حکم یہ ہے کہ اس مقصود کو دیکھنا چاہئے کیا
سو اس میں تین احتمال ہیں یا وہ مقصود دینی ہے یا دنیاوی مباح ہے یا معصیت ہے اگر معصیت
ہے تو اس کے لئے اسباب کا اختیار کرنا مطلقاً ناجائز ہے اور اگر وہ دین ہے تو دیکھنا چاہئے
کہ وہ امر دینی واجب ہے یا مستحب اگر واجب ہے تو اس کے اسباب کا اختیار کرنا واجب ہے
اور اگر مستحب ہے تو اس کے اسباب کا اختیار کرنا مستحب ہے اور اگر وہ دنیائی مباح ہے تو دیکھنا
چاہئے کہ وہ دنیاوی مباح ضروری ہے یا غیر ضروری اگر ضروری ہے تو اس کے اسباب کو دیکھنا
چاہئے کہ ان پر اس مقصود کا ترتب یقینی ہے یا غیر یقینی اگر یقینی ہے تو اس کے اسباب کا اختیار
کرنا بھی واجب ہے اور اگر غیر یقینی ہے تو ضعفاء کے لئے اختیار اسباب واجب اور اقویاء کے لئے
جائز ہے مگر ترک افضل ہے اور اگر وہ دنیائی مباح غیر ضروری ہے تو اگر اس کے اسباب کا اختیار
کرنا مضر دین ہو تو ناجائز ہے ورنہ جائز مگر ترک افضل ہے۔ یہ کل دس صورتیں ہیں اور ہر ایک کا الگ
حکم ہے اس تقریر سے معلوم ہو جاوے گا کہ کس مرتبہ میں توکل جائز یا ناجائز ہے اور کس مرتبہ
میں تدبیر جائز یا ناجائز ہے۔

ان دونوں تقریروں کے جمع کرنے سے اس مسئلہ میں پوری شفا ہو سکتی ہے۔

باقی نہیں رہتے اسی طرح بالعکس۔ اسکو اصطلاح میں تولید ولطائف تجلیات وظہور اسما متقابلہ ومتضادہ کہتے ہیں اور مسئلہ عینیت واشتمال اسی کی فرع ہے) غرض وہ جماد فیض خداوندی سے (یعنی فیض صفت لطف الٰہی سے) باطنیت ہو جاتا ہے (جیسا اس سے قبل شعر میں کہا ہے ؎

آن جماد از لطف الخ حقیقت میں جو چیز کسی محبوب کی طرف سے ہوتی ہے وہ محبوب ہی ہوتی ہے (پس حق تعالیٰ اپنے تمامی اسماء وصفات کیساتھ جمیل ہیں جہاں اُن کا فیض ہوگا وہاں بھی جمال وکمال پیدا ہو جاویگا خوب کہا ہے ؎ ہمچو آن خسرو کہ شیرین یاد) اور ان کی ایسی قدرت ہے کہ (جب اُن کی صفات جمالیہ کا ظہور ہوتا ہے تو) اُن کا فضل جماد کو باخبر کر دیتا ہے جیسا اوپر بیان ہوا اور (جب صفات جلالیہ کا ظہور ہوتا ہے اسوقت) بڑے بڑے عقلمندوں اہل علم کو ان کا قہر اندھا کر دیتا ہے (کہ امر حق اُنکو نظر نہیں آتا جیسا بلعم و ابلیس وغیرہما)

ف ۔ ان اشعار میں اشارہ بلکہ تصریح ہے کہ عالم مظہر ذات وصفات الٰہی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ ذات مخلوقات جو کسی صفت خواہ وجود یا علم وقدرت یا غیرہا آلک کے ساتھ موصوف ہوتی ہے اس کے اتصاف میں ذات وصفات الٰہی واسطہ ہیں لیکن اتصاف حق بصفات قریب واسطہ ہوا اور اتصاف خلق بصفات عارض ذی واسطہ ہوا اسے سمجھو کہ ایک شئی کا دوسری شے کیلئے کسی صفت میں واسطہ ہونا اسکی تین صورتیں ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ اس صفت کیساتھ حقیقۃً و بالذات واسطہ ہی موصوف ہو اور ذی واسطہ میں وہ صفت اصلاً نہ ہو مگر چونکہ اس واسطہ کیساتھ اس ذی واسطہ کو ایک قسم کا تعلق اور تلبس ہے اسلئے مجازاً اس کی طرف بھی اس صفت کو منسوب کر دیتے ہیں پس حقیقۃً اتصاف صرف واسطہ کو ہوتا ہے اور مجازاً ذی واسطہ کو جس طرح کشتی واسطہ ہے کشتی نشین کے لئے صفت حرکت میں کہ یہاں حرکت کیساتھ صرف واسطہ یعنی کشتی موصوف ہے اور ذی واسطہ یعنی کشتی نشین مجازاً جس کا حاصل یہ ہے کہ کشتی نشین کو مطلق حرکت نہیں ہوتی مگر تلبس اور تعلق کی وجہ سے اسکو بھی متحرک کہنے لگے اس کا نام واسطہ فی العروض ہے۔ دوسری صورت اسکا عکس یعنی وہ صفت ذی واسطہ میں پائی جاوے اور واسطہ میں اصلاً نہ ہو بلکہ وہ ذی واسطہ کا موصوف کر دینے میں علت محض ہو جیسے کپڑے کے رنگین ہونے میں صباغ واسطہ ہے کہ یہ صفت رنگین ہونیکی ذی واسطہ یعنی کپڑے میں پائی جاتی ہے چنانچہ اسی کو رنگین کہتے ہیں اور واسطہ یعنی صباغ میں

وہ صفت مطلقاً نہیں پائی جاتی چنانچہ اسکو نہیں کہا جاتا کہ وہ رنگین ہو گیا بلکہ فقط کپڑے کے رنگین
ہونے میں سفیر محض ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں رنگینی کی صفت بالکل نہیں ممکن ہے کہ وہ
خود بھی کتنا ہی عمدہ اپنے اوپر اسی رنگ سے رنگین کرے مطلب یہ ہے کہ یہ صفت کپڑے میں ہے
بعینہ اسکے ساتھ باعتبار موصوف نہیں گو مستقل طور سے اسی کی صفت اس میں بھی پائی جاوے
اسکا ثبوت مستقل دلیل سے ہوگا اور یہ رنگینی کپڑے کی اس رنگینی کیلئے مستلزم دلیل نہ ہوگی
اسکو واسطہ فی الاثبات کہتے ہیں تیسری صورت یہ کہ وہ صفت واسطہ اور ذی واسطہ دونوں میں
حقیقۃً پائی جاوے لیکن واسطہ میں پایا جانا مقدم ہو ذی واسطہ میں پایا جانا معلول ہو جیسا نصب
واسطہ کا اولاً ہوگا اور اتصاف ذی واسطہ کا ثانیاً ہوگا جیسے قفل کھولتے وقت کنجی کو گھماتے ہیں
تو ہاتھ واسطہ ہے حرکت میں اور کنجی ذی واسطہ حرکت دونوں کے ساتھ حقیقۃً قائم ہے مگر جنبش
ہاتھ کی علت ہے اور جنبش کنجی معلول اسکو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں پس واسطہ فی العروض
و فی الاثبات میں صفت ایک ہی ہے دوسری صفت موجود ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت میں خود
صفتیں دو ہیں جب یہ تمہید سمجھ میں آگئی تو یہ بتانا چاہیے کہ حق تعالیٰ کا واسطہ ہونا مخلوقات کیلئے ان
کے صفات میں یعنی فی العروض و فی الثبوت تو ہو نہیں سکتا فی العروض تو اسلئے کہ اس میں لازم آتا ہے
کہ مخلوقات میں جتنی صفتیں ہیں وہ سب حقیقت میں حق تعالیٰ ہی کی صفتیں ہیں اور مخلوق کی طرف محض
مجازاً ان کی نسبت ہے اس لازم میں دو خرابیاں ہیں۔ اول یہ کہ بعض صفات مخلوق […] موجب
منقصت ہیں جن سے تنزیہ حق تعالیٰ کی واجب اور ضروری ہے اور دوسرے یہ کہ نصوص میں جا بجا صفات
حمیدہ و ذمیمہ ہر دو کو مخلوقات کی طرف مسند و منسوب کیا ہے اور اسناد میں اصل حقیقت ہے جیسا کہ
لازم میں وہ خرابیاں ہوئیں تو یہ باطل ٹھہرا جب لازم باطل ہوا تو ملزوم یعنی واسطہ فی العروض ہونا بھی
باطل ٹھہرا البتہ اگر ان خرابیوں کے جواب میں یہ کہا جاوے کہ جو صفات مخلوق میں ذمیمہ ہیں وہ ان مخلوق
کے فساد استعداد کی وجہ سے ہیں ورنہ اصل اور واسطہ ان کو بھی صفات جمیلہ آئی ہیں سو حق
تعالیٰ کی صفت تو بعض نے تجرد کے ساتھ تعلق تو پایا جنکی استعداد صحیح تھی وہ بعض بالحق ہوسکے کہ
اپنے مخلوق پر اکتفا کرتے ہیں اور جنکی استعداد فاسد تھی وہ قابض بالباطل ہوئے کہ غصب سرقہ
کرنے لگے جس طرح آفتاب کا نور کہ موجود اپنے […] مختلف آئینوں کے ساتھ یکساں

متعلق ہوا اگر سرخ آئینہ میں وہ نور سرخ ہو گیا۔ زرد میں زرد۔ وعلیٰ ہذا القیاس اور اس میں
کوئی خرابی یقینی نہیں یہ تو خرابی اول کا جواب دیا جاوے اور خرابی دوم کی نسبت یہ کہا جاوے کہ
یہ مسئلہ کشفی ہے جب اسناد کے غیر حقیقی ہونے پر دلیل قائم ہے تو اس اسناد کو مجازی کہا جاویگا
اس تاویل پر البتہ واسطہ فی العروض کی گنجائش نکل آوے گی اور علاوہ اسکے ثبوت کا کشف ہوگا چنانچہ
بہت حضرات کی تقریر سے یہ مضمون مستفاد ہوتا ہے اور مولانا کے ان اشعار سے بھی ظاہراً یہی
معلوم ہوتا ہے مگر اس میں تین احتیاطیں ضروری ہیں اول یہ کہ اسکو مثل عقائد منصوصہ کے داخل عقائد
نہ کیا جاوے احتمال اسکے غیر صحیح ہونیکا بھی رکھا جاوے۔ دوسرے یہ نہ سمجھے کہ مخلوقات میں
جسقدر اور جس حالت سے صفات وکمالات مشاہد ہوتے ہیں بس اللہ تعالیٰ میں کماً وکیفاً اسی قدر
ہیں اس سے زائد نہیں نعوذ باللہ منہ بلکہ دونوں میں تناہی ولاتناہی وکمال ونقصان کا بعید
تفاوت ہے۔ تیسرے یہ کہ تاویل مذکور چونکہ دقیق ہے اسلئے عوام کے روبرو اس کی تقریر نہ کرے اور جو خود
بھی تاویل سمجھ میں نہ آوے تو واسطہ فی العروض کو بالکل غلط سمجھے کیونکہ بالمعنی المتبادر واقع میں وہ
غلط ہے اور واسطہ فی الثبوت ہونا اسلئے صحیح نہیں کہ اول تو اس میں وہی خرابی لازم آتی ہے کہ جتنی
صفات الٰہیہ باری کی مخلوقات میں حقیقۃً موجود ہیں وہ سب حقیقۃً نعوذ باللہ باری تعالیٰ میں
بھی پائی جاویں جسکا بطلان ابھی بیان ہو چکا اور اگر تاویل مذکور سے اسکی اصلاح بھی کر لیجاوے
تو دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ علت سے تخلف معلول کا محال ہے اور صفات باری تعالیٰ کی قدیم
ہیں پس اگر وہ علت صفات خلق کی ہونگی تو صفات خلق کا قدیم ہونا لازم آویگا اور یہ عقلاً ونقلاً محال
ہے جیسا کتب کلامیہ میں مذکور ہے جب دونوں صورتیں واسطہ کی باطل ہو گئیں اور واسطہ ہونا یقینی
ورنہ استغنا ممکن کا واجب سے لازم آویگا پس واسطہ فی الاثبات کا حق ہونا متعین ہو گیا یعنی
باری تعالیٰ اپنی قدرت وارادے سے مخلوق کو جو صفت چاہیں عطا فرماویں اور اللہ تعالیٰ بعینہٖ
ان صفات سے منزہ ہیں ان کی صفات مستقل دلائل عقلی ونقلی سے ثابت ہیں اور ان صفات حادثہ
کو ان صفات قدیمہ سے بجز مشارکت لفظی کے (وہ بھی بعض میں) کوئی مناسبت ومشارکت و
مشابہت نہیں ؎ چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔ اس صورت میں مظہر ہونا عالم کا یہ
معنی ہے کہ جس طرح مصنوع دلالت کرتا ہے وجود صانع پر اور مکتوب دلالت کرتا ہے وجود کاتب

واسطہ فی الثبوت کا قسم اول ہے جس سے اصطلاح مناطقہ اور شیخ کلیم میں واسطہ فی الثبوت کہا گیا ہے وہ حقیقت میں واسطہ فی الثبوت کا ایک دوسرا قسم ہے۔ اور واسطہ فی الاثبات وہ تو ہے صدر و سلم دونوں کے اصطلاح میں بیان ان کا عبد الغنی حاشیہ میر زاہد و ملا جلال کی بحث عرض ذاتی وغیرہ میں اس قاعدہ کے خیالات کی عبارت یعنی ہی ہے۔ پس اب آپ فرمائیں کہ یہ کیا راز ہے آیا یہ کاتب کی غلطی ہے یا آپ نے کوئی نئی اصطلاح ٹھہرائی ہے۔ تامل فرمائیے جواب کیلئے میں آپ کے جواب کا منتظر رہوں گا۔

جواب۔ چونکہ کاتب کی تو غلطی نہیں ہے عبارت میری ہی ہے اور اس وقت بھی ذہن میں یہی اصطلاح تھی یعنی واسطہ فی الثبوت قسم اول اور واسطہ فی الاثبات۔ اور اصطلاح کو بوجہ قلت عبارت کے قصداً ترک کر دیا تھا مگر اس وقت یاد نہیں آیا کہ یہ اصطلاح ذہن میں کہاں سے حاضر ہو گئی تھی آیا ذہن کا قصد تھا اگر کسی عالم مصنف داد معقول سے تحقیق ہو جاوے کہ یہ بھی ایک اصطلاح ہے تو جواب صاف ہے ورنہ میں سمجھتا ہوں اور مشورہ دیتا ہوں کہ اس پر ایک حاشیہ لکھ دیا جاوے کہ مراد اس سے واسطہ فی الثبوت قسم اول ہے۔ یہ تعبیر بوادر مؤلف اس کے ذہن کا غلط ہے ۲۴ جمادی الاولی ۱۳۳۹ھ۔

۵۶ چھپنویں حکمت معنی قرب فرائض و قرب نوافل

جاننا چاہئے کہ جب بندہ ریاضت و مجاہدہ کرتا ہے تو اس کے صفات رذیلہ دواعی شہوت وغضب زائل ہو جاتے ہیں اور اس کے نفس میں ایک ملکہ راسخہ مرضیات حق و بعض نا مرضیات حق کا پیدا ہو جاتا ہے جس سے بلا تکلف اعمال حسنہ و افعال محمودہ صادر ہوتے ہیں اور اعمال قبیحہ و افعال ذمیمہ قریب قریب معدوم ہو جاتے ہیں ایسے شخص کی نسبت حدیث میں آیا ہے فاذا احببتہ کنت سمعہ الذی یسمع بہ و بصرہ الذی یبصر بہ و یدہ التی یبطش بہا و رجلہ التی یمشی بہا رواہ البخاری عن ابی ہریرۃ یعنی حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اس کے کان و آنکھ اور ہاتھ پاؤں بن جاتا ہوں اس کے یہ معنی مراد نہیں ہیں کہ عقلاً و شرعاً محال ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ چونکہ اس کے اعضاء و جوارح سے سب افعال میری مرضی کے موافق صادر ہوتے ہیں

حرف چہ بود تا تو اندیشی ازاں ۔ صوت چہ بود خار دیوار رزاں

حرف و صوت و گفت را برہم زنم ۔ تا کہ بے ایں ہر سہ با تو دم زنم

آں دمے کز آدمش کردم نہاں ۔ با تو گویم اے تو اسرار جہاں

آں دمے را کہ نگفتم با خلیل ۔ واں دمے را کہ نداند جبرئیل

آں دمے کز وے مسیحا دم نزد ۔ حق ز غیرت نیز بے ما ہم نزد

ما چہ باشد در لغت اثبات و نفی ۔ من نہ اثباتم منم بے ذات و نفی

من کسے در ناکسے دریافتم ۔ پس کسے در ناکسے در تافتم

رزاں جمع رز (انگور)۔ دیوار رزاں کی ہندی آنرا ٹٹی گویند۔ ما در بے ما ہم نزد کلمۂ عربیہ یعنی نفی مراد فنا۔ نفی در بے ذات عطف تفسیری و نفی معطوف بر بے ذات۔ ان اشعار میں بھی غلبۂ حالت عشق کی وجہ سے اپنی خاموشی و بستہ دہنی کو دوسرے عنوان سے بیان فرماتے ہیں کہ) میں قافیہ سوچتا ہوں (تاکہ نظم کروں) اور میرا دلدار مجھکو کہتا ہے کہ مجھکو بجز میرے دیدار (یعنی توحید صفاتی و ذاتی) کے کچھ نہ سوچنا نہ چاہئے (یعنی مجھکو غلبۂ حال عشق میں الہام ہوا کہ اسی حال میں مشغول رہ۔ اور قال کو اسوقت ترک کر تو آرام سے بیٹھا رہ اے قافیہ سوچنے والے میرے نزدیک تو ہی قافیۂ دولت ہے (یعنی بجائے قافیہ کے اپنے حال میں کہ توحید مذکور ہے مشغول رہنا زیادہ بہتر ہے۔ یہ سب مقولہ محبوب کا ہے) حرف کیا چیز ہے کہ تو اسکو سوچتا ہے اور صوت (یعنی لفظ) کیا چیز ہے محض دیوار انگور کا خار ہے (یعنی انگور کی ٹٹیوں کے چاروں طرف جو حفاظت کیلئے کانٹے لگا دیتے ہیں وہ جس طرح انگور تک رسائی ہونیکے حجاب ہیں اسی طرح غلبۂ حال کے وقت الفاظ و عبارات کی طرف التفات کرنا حجاب مقصود خاص کا ہے اور اس میں اشارہ ہے کہ جسوقت کوئی حالت محمودہ غالب ہو اسوقت دوسری طرف ملتفت ہونا نہ چاہئے) میں حرف و صوت اور قال کو درہم برہم کئے دیتا ہوں تاکہ بلا واسطہ انکے تجھ سے باتیں کروں (یعنی افاضۂ اسرار و علوم بلا واسطۂ الفاظ ہوگا) جس بات کو میں نے حضرت آدم علیہ السلام سے مخفی رکھا تھا

وہ بات مجھے کہے دیتا ہوں اور جو بات میں نے حضرت خلیل اللہ علیہ السلام سے نہیں کہی اور جس بات
کو حضرت جبرئیل علیہ السلام بھی نہیں جانتے اور جس بات کو حضرت مسیح علیہ السلام نے بھی کسی سے نہیں فرمایا
اور غیرت (اخفاء اسرار) کی وجہ سے اسکو حق تعالیٰ نے مجھ سے بھی ابھی لقاء و فنا کے بیچ کا پردہ کر دیا
اور لقاء جو بیچ میں آیا ہے اس سے مراد نفی ہے ذات صفات کی کیونکہ لغت (عربیہ) میں اثبات و نفی
دونوں کیلئے ہے رفتا یعنی موصولا اثبات کیلئے ہے اور فنا نفی کیلئے لیکن میں صاحب اثبات نہیں کی
بلکہ معدوم الذات اور منفی محض ہوں (یعنی مقام فنا میں ہوں) کہ تشبیہاً اسکو عدم ذات اور نفی کہا جاتا ہے
مقام فنا کی طرف اشارہ ہے کہا ہے کہ کس ہو (یعنی ہستی و بقا) نا کس ہو نہیں (یعنی نیستی و فنا میں)
پایا اسلئے ہستی کو نیستی میں کھپا دیا۔ ف: معلوم ہوا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اور اولیائے
کرام کو دو قسم کے علوم عطا ہوتے ہیں۔ علوم نبوت یعنی شریعت و احکام ظاہرہ و باطنہ اور علوم ولایت
یعنی مواجید و اذواق اور جیسے علوم نبوت سب انبیاء کے جدا جدا ہیں اسی طرح علوم ولایت بھی الگ
الگ بھی ہیں ہر امت کی ان علوم ولایت میں دوسری امتوں سے ممتاز ہوگی۔ اب سمجھنا چاہئے
کہ جس نسبت اس شعر میں دعویٰ کیا ہے کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبرئیل کو علیہم الصلوٰۃ
والسلام مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں دو وجہ سے اول ان علوم میں حضرت جبرئیل علیہ السلام واسطہ ہیں
انکو ان علوم سے بے خبری کی کوئی وجہ نہیں۔ دوسرے انکے حصول کیلئے مقام فنا شرط نہیں وہ بھی عوام خواص کو
عام ہی ہیں یہ کہنا بے معنی ہوگا کہ سالک نے غیرت نیز ... باہم نہ دو۔ اور وہ علوم محل غیرت بھی نہیں بلکہ
ان کا اظہار و اشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت ہیں اور چونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر
نبی کے علوم ولایت جدا ہیں اسلئے یہ کہنا مستبعد نہیں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے
مواجید و اذواق عطا ہوئے ہوں کہ انبیائے سابقین کو نہ عطا ہوئے ہوں اسی طرح علوم چونکہ ان علوم
کے افاضہ میں ملائکہ کا توسط ضروری نہیں اسلئے ممکن ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھی ان کی اطلاع نہ
ہوئی ہو تو اس میں کیا استبعاد ہے ... حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ... ہو جو بعد تبعاً و تطفلاً آپکے اولیائے امت
کو عطا ہو جاویں جیسا امر سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیائے امت محمدیہ علوم میں انبیاء و ملائکہ سے بڑھ جاویں
کیونکہ یہ پہنچنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہوا ہے اور امت خود طفیلی ہے تو کمالات امت کا بڑا
منسوب الی الامت ہیں گو وہ واقع میں کمالات نبی ہی ہیں امت کی فضیلت کسی طرح لازم نہیں آتی اگر تنبیہ ...

قرب کا نہیں کہ جسکے بارے میں الصلوٰۃ معراج المؤمنین ارشاد ہے چاہئے کہ اس میں زیادہ حالت استغراق ہو۔ یہاں تک کہ محو ذات حق ہو کر رکوع و سجود کی بھی اصلا خبر نہ رہے یعنی اگر قیام کی حالت میں استغراق حالت کو عروج ہوا تو قیام ہی میں رہے رکوع کی نوبت ہی نہ آوے اگر حالت رکوع میں یہ حالت طاری ہوئی تو قعود تک نہ پہونچ سکے علیٰ ہذا مگر کبھی حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ موقع نہیں گذرا قطع نظر اس سے کہ جو کچھ بھی معنی لئے جاویں خواہ حالت استغراق مراد لیں یا کیفیت ذوقی تو پھر آپکے اس ارشاد تنام عینای ولاینام قلبی کے کیا معنی اگرچہ بعض شروح میں بعض اعتراضات کے جواب مرقوم ہیں مگر لائق تشفی نہیں بلکہ مزید برآں انواع انواع کے شبہات جاگزیں ہوتے ہیں حضور پر نور خوب حدیث شریف کے ظاہری و باطنی مطالب و مولانا کے اشعار کے مدعا سے مطلع فرمائیں۔

جواب۔ اول چند امور بطور مقدمات عرض کرتا ہوں کہ فہم مطلب میں سہولت ہو۔

امر اول۔ جو امر کہ نص میں مسکوت عنہ ہو اس کا دعویٰ کرنا کسی قرینہ سے نص کی مخالفت نہیں البتہ امر مثبت فی النص کی نفی یا منفی فی النص کا اثبات یہ مخالفت نص کی ہے۔

امر دوم۔ جو واقعہ وجوہ مختلفہ کو محتمل ہو اور اسکی وجہ منقول نہ ہو کسی دلیل ظنی سے اسکی تعیین کرنا کچھ مضائقہ نہیں جیسا فلاسفہ مورخین نے نقل سے ہر واقعہ کے اسباب اور علل نکالے ہیں۔

امر سوم۔ اتحاد اثر سے اتحاد سبب ضروری نہیں اسی طرح اتحاد سبب سے اتحاد سبب السبب ضروری نہیں۔

امر چہارم۔ کاملین کو استغراق دائمی نہیں ہوتا۔

امر پنجم۔ کسی شے کا محمود ہونا اسکے مقصود ہونے کو مقتضی نہیں۔

امر ششم۔ اشعار میں بہت سی لفظی شاعری رعایتیں بھی ہوتی ہیں۔

امر ہفتم۔ کسی حاسہ کے تعطل سے اسکے مدرکات کا ادراک نہیں ہوتا۔

بعد تمہید ان مقدمات کے سننا چاہئے کہ مولانا نے اول اذان بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ندائے حق سے ناشی ہونا بیان کیا ہے اس شعر میں ؎ نال وے الخ اور اسکے بعد دو شعروں میں اس ندائے حق کا اثر بیان فرماتے ہیں کہ آپ اس کے اثر سے بیخود و مستغرق ہو گئے اور استغراق میں نماز قضا ہو گئی تو شب التعریس میں اس محبوب مطلق یعنی ذات حق کے روبرو آپکی روح بحیثیت استغراق حاضر تھی تو یہاں مولانا نے استغراق کو سبب فوت صلوٰۃ کا ٹھہرایا اور حدیث میں اس کی وجہ نوم آئی ہے مگر نوم

ممکن ہے کہ نوم کے بعد یہ استغراق ہوگیا ہو لہٰذا کچھ تعارض نہیں اب یہ کہ طول نوم کی کیا وجہ تھی سو نوم بلال رضؓ وغیرہ کا سبب محض شیطان ہونے سے یہ لازم نہیں کہ آپکے نوم کی وجہ بھی یہی ہو بلکہ ممکن ہے کہ وہ استغراق ہو کیونکہ اتحادِ اثر سے اتحادِ سبب ضروری نہیں (بحکم مقدمہ سوم) اور ہر چند کہ حدیث میں استغراق کا سبب ہونا مذکور نہیں مگر اس کی نفی بھی نہیں تو اگر اسکے سببیت کا دعویٰ کیا جاوے تو حدیث کی مخالفت نہیں (بحکم مقدمہ اوّل) اور چونکہ آپ کی شان پاک کے مناسب یہی وجہ ہو اسلئے دوسری وجوہ محتملہ میں سے اسکو ترجیح دینا مناسب ہے (بحکم مقدمہ دوم) اور مولانا نے صرف استغراق کا اثر مذا ہونا بیان کیا ہے جو کسی درجہ میں محمود ہے اس کا افضل بیان کرنا مقصود نہیں تاکہ یہ شبہ ہو کہ اگر استغراق میں یہ فضیلت ہے تو نماز کیوں فوت ہوئی کیونکہ محمودیت مستلزم مقصودیت نہیں (بحکم مقدمہ پنجم) اور چونکہ استغراق دائمی نہیں ہوتا اسلئے دوسرے حالات کے اعتبار سے شبہ نہیں ہو سکتا (بحکم مقدمہ چہارم) اور لفظ عروس صرف رعایت لفظی ہے دیبان۔ اشتقاق تاکہ مخالفت لغت کا شبہ ہو (بحکم مقدمہ ششم) اور وقت مبصرات سے ہے اور نوم میں سے کہ مثل لباس کے ہے حواس بعض معطل اور قوتِ التفات مختل ہو جاتی ہے لہٰذا اس کا ادراک نہ ہوا (بحکم مقدمہ ہفتم) انتہیٰ۔

انسٹھویں حکمت تحقیق الفاظ و معنی لو ازداد یقینہ لمشی علی الھوا (ای عیسیٰ علیہ السلام)

اشعار ذیل مثنوی شریف دفتر ششم کے ثلث کے قریب ہیں

دربیان آنکہ مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم چوں شنید کہ عیسیٰ علیہ السلام برروئے آب رفت فرمود لو ازداد یقینہ لمشی علی الھوا

ہمچو عیسیٰ بر سرش گیرد فرات	کایمنی از غرقہ در آبِ حیات
گوید احمد گر یقینش افزوں بدے	خود ہوایش مرکب ماسوں شدے
ہمچو من کہ برہوا راکب شدم	در شبِ معراج مستصحب شدم

کہ عیسیٰ علیہ السلام پانی پر چلتے تھے آپ نے فرمایا کہ اگر ان کے یقین میں اور زیادہ ترقی ہوتی تو ہوا پر چلتے
شارح نے عراقی سے نقل کیا کہ یہ حدیث منکر ہے یعنی اس کے راوی غیر ثقہ ہیں جس نے ثقات کے خلاف
روایت کی ہے معروف وہ روایت ہے جس کو ابن ابی الدنیا نے کتاب الیقین میں بکر بن عبد اللہ مزنی کا
قول کر کے نقل کیا ہے کہ ایک بار حواریین نے اپنے پیغمبر کو نہ پایا کسی نے کہا کہ وہ دریا کی طرف گئے ہیں
یہ لوگ ان کو تلاش کرنے دریا کی طرف چلے جب دریا پر پہنچے تو دیکھتے کیا ہیں کہ وہ پانی پر چلے
ہوئے آ رہے ہیں پھر ایک مضمون بیان کیا جس میں یہ بھی ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر آدمی
کے پاس یقین میں سے ایک جَو کے برابر بھی ہو تو پانی پر چلنے لگے۔ شارح کہتے ہیں کہ نیز ابن ابی الدنیا
اور ابن عساکر نے فضیل بن عیاض سے نقل کیا کہ عیسیٰ علیہ السلام سے پوچھا گیا کہ آپ پانی پر
کس چیز کے ذریعہ سے چلتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ایمان اور یقین کے ذریعہ سے لوگوں نے کہا کہ
ہم بھی ایمان لائے ہیں جیسا آپ ایمان لائے ہیں اور ہم بھی یقین رکھتے ہیں جیسا آپ یقین رکھتے ہیں آپ
نے فرمایا کہ پس چلو وہ ان کے ساتھ چلے ایک موج آئی اور وہ سب غرق ہونے لگے عیسیٰ علیہ السلام نے
فرمایا کہ تمہاری کیا حالت ہے انہوں نے کہا کہ ہم موج سے ڈر گئے آپ نے فرمایا کہ تم رب موج سے
کیوں نہ ڈرے پھر آپ نے ان کو نکالا۔ فقط۔ اس عبارت سے چند امور مستفاد ہوئے۔

(اول) یہ روایت جس میں ذکر ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے عیسیٰ علیہ السلام کی نسبت یہ فرمایا کہ اگر ان کو
زیادہ یقین ہوتا تو ہوا پر چلتے ثابت نہیں۔

(دوم) خود عیسیٰ علیہ السلام نے اپنے اس مضمون میں یقین کی تاثیر بیان فرمائی ہے کہ اس سے پانی پر
چل سکتے ہیں ایک روایت میں مطلق یقین کی اور ایک روایت میں یقین کی قلت کی تصریح کے ساتھ بھی۔

(سوم) ہوا پر چلنے کا مضمون کسی طرح سے بھی کسی روایت میں مذکور نہیں۔

(چہارم) رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ان میں سے کوئی مضمون منقول نہیں بلکہ یہ حکایت بکر بن
عبد اللہ و فضیل بن عیاض سے منقول ہے یہ تو مدلولات ہیں اس عبارت کے۔ آگے بعض سوال
و جواب اس مقام کے متعلق ہیں۔

سوال اول۔ کیا مولانا رومی اور امام غزالی رحمہ نے یہ روایت بے اصل لکھ دی ہے۔

جواب۔ قصداً لکھنا اصل مستقل ہوتا باقی بنا بر حسن ظن بار اوی کے ایسی لغزش بعید نہیں

اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان حضرات کے پاس کوئی سند ہو جو اوروں کو نہ ملی ہو۔

سوال دوم - کیا یقین کیلئے لازم ہے کہ پانی پر بنا بر روایات ثابتہ کے یا ہوا پر بنا بر روایت مشہور کے چلنے پر قادر ہو اگر ایسا ہے تو جن حضرات کی عدم قدرت کی بابت پاس کوئی دلیل نہیں وہاں تو جہل تھا۔ لازم ہے انتظار لیکن جو کمال کا احتمال نہیں کر سکتے تو اسکا وقوع نہ ہو کیونکہ نفی وقوع نفی قدرت کو مستلزم نہیں لیکن جنکی عدم قدرت ثابت ہے جیسے ہر شخص اپنی حالت سے اس کا علم رکھتا ہے یا جیسے امام اور مولانا کی روایت سے عدم قدرت عیسیٰ علیہ السلام کی مشی علی الہوا پر معلوم ہوئی ہے تو کیا ان مقامات پر بالخصوص عیسیٰ علیہ السلام کیلئے نعوذ باللہ حکم کر دینگے کہ انکو یقین کے بعض مراتب حاصل نہ تھے۔

سوال سوم - یقین میں اور خوارق عادات میں کوئی وجہ علاقہ کی نہیں یقین فی نفسہ ایک کمال مطلوب ہے خواہ خوارق کے ساتھ ہو یا بلا خوارق گو حضرات انبیاء علیہم السلام میں انکا اقتران اسلئے ہو گیا کہ خوارق علامت ہیں نبوت کی لیکن تب بھی یہ خوارق ثمرہ ایمان و یقین کا نہیں اور غیر انبیاء میں تو خواہ ایمان کیسا ہی کامل ہو خود خوارق کا ہونا ہی ضرور نہیں۔ اکابر صوفیہ نے تصریح کی ہے کہ خارق کا مرتبہ ذکر سالک سے بھی کم ہے غرض وہ اتنی بڑی چیز نہیں جیسا اس روایت سے معلوم ہوتا کہ علامت ہو کمال ایقان کی۔ **جواب** ان دونوں سوالوں کا یہ ہے کہ یہاں یقین سے مراد ایسا یقین تصدیقی شرعی نہیں جسکا تعلق ذات و صفات اور بعض افعال حق سے ہے جنکے اعتقاد رکھنے کا شرع نے امر وارد ہے اور جو کہ کمال مطلوب ہے اور جسکے لئے خوارق ہونا ضروری نہیں اور جس سے خوارق کا کوئی تعلق نہیں بلکہ مراد یہاں یقین سے جزم کرنا ہے ان میں بعض خاص افعال حق کا جنکا تعلق حوادث یومیہ کے ساتھ ہے اور یہ ایک قسم ہے توکل کی مثلاً یہ کہ ہم دشمن پر غالب آوینگے اور مثلاً فلاں شخص اس بیماری میں نہ مریگا اور مثلاً اگر ہم دریا میں گھس جاویں ہرگز نہ ڈوبیں گے اور مثلاً ہم ہوا میں معلق ہو کر فلاں مسافت قطع کر سکیں گے۔ بس اس یقین کے بعض احکام کا بیان کرنا مقصود ہے اور وہ حکم اثبات فضیلت نہیں بلکہ اس کی ایک خاصیت بیان کرنا ہے اور اس کی وہ خاصیت تجربہ اور شرع سے ثابت اور منقول ہے کہ اگر کسی فعل ممکن کے وقوع کا خواہ وہ فعل عادۃً قریب ہو یا مستبعد ہو ایسا جزم ہو جاوے کہ اسکے خلاف جانب کا احتمال ہی ذہن میں نہ ہو تو اکثر عادۃً اسکا

کہ انکو واقع کردیتے ہیں گو کسی جگہ کسی خاص مانع کے سبب تخلف بھی ہو جاتا ہے۔ اور اس کے
لئے مقبولیت بھی شرط نہیں گو ایمان اور مقبولیت سے اس میں برکت بڑھ جاتی ہے اور یہ معنی
قول عیسیٰ علیہ السلام بالایمان والیقین اور نہ مقبولیت کیلئے ایسا جزم لازم ہے کیونکہ
اس جزم کا جو متعلق ہے یعنی حادث یومی وہ خود مطلوب شرعی نہیں اس تقریر سے ان دونوں سوالوں
کا جواب ہو گیا اور جس طرح اس میں مقبولیت شرط نہیں اسی طرح کمال مقبولیت کے منافی
بھی نہیں بظاہر شبہ ہوتا ہے کہ یہ جزم ایک قسم کی مغلوبیت ہے جو کمال نبوت سے بعید ہے
جواب یہ ہے کہ یہ ایسی مغلوبیت نہیں ہے جسمیں قوی علمیہ و عملیہ میں ضعف و فتور آوے و بعض حدود
سے تجاوز ہو جاوے جیسے متوسطین سلوک کو ہو جاتا ہے۔

سوال چہارم۔ حضرت علی رض کا قول مشہور ہے لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا
اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انکو یقین کے تمام مراتب حاصل تھے اور اوپر جیسے علیہ السلام
کیلئے بعض مراتب یقین کا حاصل نہ ہونا سوال اور امام کی روایت پر معلوم ہوتا ہے تو تفضیل علی کی
نبی پر لازم آئی اور یہ باطل ہے اور یہی لازم کافی دلیل تھی اس حدیث کے بطلان کی تو ان دونوں
بزرگوں کو اس پر تنبیہ کیوں نہیں ہوا۔ جواب یہ ہے کہ اگر حضرت علی رض سے یہ قول ثابت ہو تو اس
میں یقین سے مراد ایمان ہے نہ کہ معنی مذکور بالا اور انتہائی کمال کا یہ ہے کہ علم الیقین بمنزلہ عین
الیقین ہو جاوے سو اس میں مفضول ہونا عیسےٰ علیہ السلام کا لازم نہیں آتا بلکہ تمام انبیا تمام اولیاء
سے اس میں افضل ہیں اور نفی زیادت سے یہ سمجھنا چاہئے کہ اس میں مافوق مرتبہ ہی نہیں کیونکہ
منتہی سے آگے کوئی مرتبہ نہیں ہو سکتا پھر انبیا کس میں افضل ہونگے جواب یہ ہے کہ مافوق کا وجود
تو یقینی ہے جو انبیاء کو حاصل ہے اور نفی زیادت کا مطلب یہ ہے کہ غیر نبی کی استعداد کے اعتبار
سے جو اخیر منتہی ہے وہ انکو اس وقت بھی حاصل ہے جیسے کسی خاص درجہ کی ڈگری حاصل کرنے والے
کو ڈپٹی کلکٹری کا عہدہ ملتا ہو اور انکے بھی درجات مختلف ہوں اور کسی کو انتہا حاصل ہو جاوے
تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ڈپٹی کلکٹری سے بڑا کوئی عہدہ نہیں ہے غرض اس قول میں بیان غیر نبی
کے مراتب کے منتہی کا حاصل ہونا اپنے لئے فرماتے ہیں اور انبیاء کیلئے ان کی شان کے مناسب
درجہ منتہی ہوتا ہے اور ہر شخص کو انکی استعداد کے مناسب اس مرتبۂ انتہائی کے بعد اگر

معاینہ ہو جاتا ہے تو اس سے یقین میں تو زیادت نہیں ہوتی البتہ اطمینان زائد ہو جاتا ہے جس کی حقیقت ہے
سکونِ نفس جیسے پہلے سے جو اس کی کیفیت وقوع میں نفس کو تردد تھا وہ زائل ہو گیا
کما قال تعالیٰ ابراہیم علیہ السلام اولم تؤمن قال بلیٰ ولکن لیطمئن قلبی اور زوال اشکال ان
ارشادات سے ہوا ہو جیسے ایک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے مشی علی الہواء کا واقعہ ہوا ایک معراج
کو بواسطہ براق کے ہوئی ہے دوسرے جیسے عیسیٰ علیہ السلام کیلئے تو رفع الی السماء کے وقت ایسا مشی علی الہواء واقع
ہوا ان دونوں کا ذکر اشعار کی شرح کے ضمن میں ہو چکا ہے اور اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج
کے مرتبہ عین الیقین ہونے پر یہ شبہ ہو کہ یقین کے جو معنی ذکر کئے گئے ہیں وہ اسکو مقتضی ہیں کہ اسکے
قبل آپکو اس مشی علی الہوا کا جزم ہو حالانکہ کسی دلیل سے یہ بھی ثابت نہیں کہ آپکو اس کا پہلے خیال
بھی تھا۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ آیات ولقد آتینا موسیٰ الکتاب فلا تکن فی مریۃ من لقائہ
وقولہ واسئل من ارسلنا من قبلک من رسلنا بعض مفسرین کے قول پر اور آیت لترکبن طبقا
عن طبق۔ ابن عباس رض کے قول پر معراج پر محمول ہیں اور بیشتر ان مضامین کو کہ بلا مدون مفید ہیں
معنی و استعمال کو بیس گنجائش اس کہنے کی ہے کہ ان آیات کے اطلاق سے آپکو جزم کے ساتھ
یہ خیال ہو کہ یہ لقاء موسیٰ و اجتماع مع الانبیاء و عروج طبقات سموات ضرور ہو گا اگرچہ بواسطہ اسباب
خارقۃ للعادۃ کے ہو جیسا خود عروج سبب مثلاً ہر حال میں خارق ہے گو بواسطہ اسباب ہی کے ہوتا
مثل طیارہ وغیرہا کے پس مذکورہ بالا مدلول روایات کے اور یہ سوال و جواب اور توجیہ اشکال ان کے
حل کیلئے یہ سب ملا کر عشرہ کاملہ کے لقب سے ملقب کئے جا سکتے ہیں۔

ساتویں حکمت تحقیق و توجیہ قصہ غرانیق

اشعار ذیل مثنوی شریف میں دفتر ششم نعت سے پہلے تحت حکایت رفتن صوفی سوئے آں سیلانات
و بردن او را بقاضی" بذیل شعر نمبر ہیں

ہر دکانے راست سودائے دگر	مثنوی دکان فقرست اے پسر
در دکان کفشگر چرمست خوب	قالب کفش ست اگر بینی تو چوب

نازل ہوئی جس طرح آیۃ انکم وما تعبدون من دون اللہ حصب جہنم کے نزول پر ابو جہل کے خوش ہوگئے
تھے اور سمجھے تھے عیسیٰ علیہ السلام بھی ہمارے اصنام کے ساتھ رہیں گے نعوذ باللہ منہ اور اس پر آیات
نازل ہوئی تھیں ولما ضرب ابن مریم مثلا اذا قومک منہ یصدون وقالوا ءالھتنا خیر ام
ھو الی آیات۔ یہ ہے توجیہ قصہ کی جسکے بعد نہ یہ اشکال رہا کہ آپ کی زبان سے اصنام کی مدح کیسے
ہوئی کیونکہ معلوم ہوگیا کہ آپ نے مذمت فرمائی تھی نہ یہ اشکال رہا کہ اسکے وقوع سے وثوق شریعت
سے اٹھ جاویگا کیونکہ جب قرائن قویہ ذم کے موجود ہیں اور خود قرآن میں اسکے نظائر موجود ہیں پھر رفع
وثوق اور التباس کی کیا گنجائش رہی۔ اور اس تقریر کے بعد اگر شعر ثانی میں خواندہ کا فاعل حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کو کہا جاوے اور اس خواندن کو قصداً بھی کہا جاوے جیسا ظاہر سوق کلام سے یہی ہے تب
بھی کچھ حرج نہیں اور شعر اول میں جو بت ستودن واقع ہوا ہے مراد اس سے لفظی ستودگی ہے جو واقعی
نکوہش ہے جیسا تمہید میں اور تقریر توجیہ میں بھی گذرا ہے اور اسمیں جو بہر دام عامہ را واقع ہوا ہے یہ لفظ
بہر یہاں غایت کیلئے نہیں ہے جسکے ساتھ قصد متعلق ہو کیونکہ مدح اختیاری بت کی اس مصلحت سے بھی
جائز نہیں۔ دوسرے اس مقام پر یہ مدح اختیاری واقع بھی نہیں ہوئی بلکہ یہ مرادف ہے لام عاقبت کا کما
فی قولہ تعالیٰ فالتقطہ آل فرعون لیکون لھم عدوا وحزنا یعنی گو متکلم کا قصد تسخیر عامہ کا نہ تھا مگر
تکلم بالذم کا اثر بعد توہم مدح کے سامع کو یہ ہوا کہ وہ مسخر ہوگیا اور تقریر تمثیل کی جس کیلئے یہ شعر لایا گیا ہے توجیہ
مذکور کے بعد یہ ہوگی کہ مثنوی میں ہر اغیر توحید کو جو کہ مثل بت کے مقصود بالترک والذم ہے ذکر کرنا جو کہ بقصد
ذم وحمل المخاطبین علی الترک کے ہے چنانچہ جا بجا ان مضامین غیر مقصودہ سے مقصود کی طرف انتقال
فرماتے جاتے ہیں اور کہیں توحید کے مضمون کے چھوڑنے کا جو ذکر ہے تو ایک عارض کی وجہ سے کہ کلام دقیق
ہوجاتا ہے جسکا تحمل سامعین کو نہیں ہوتا بہرحال غیر توحید کا ذکر بغرض اس مذکور کے ترک کے ہے اور سامعین
غیر بصیر اسکو ذکر مقصود سمجھتے ہیں کہ یہی سمجھنا منشا شبہ کا ہوا تھا کہ مثنوی میں یہ کیسے مذکور ہوا اسو
ذکر کا حیثیت برین نیست کہ مدح قرار دی جاوے مگر ایسی لفظی مدح پر جب کوئی مصلحت مرتب ہوگئی کیا حرج ہے
جیسا غرانیق کے قصہ میں بتقدیر اسکے فرض کے ایسا ہی واقع ہوا اور چونکہ مثال محض توضیح کیلئے ہوتی ہے
ممثل اسپر موقوف نہیں ہوتا اسلئے اگر قصہ غرانیق کا غیر واقعی ہو تب بھی اصل مضمون کہ جواب ہے شبہ ذکر غیر
توحید کا مثنوی میں وہ باقی ہے جسکا حاصل صرف یہ ہے کہ یہ قصداً ذکر نہیں بلکہ محض لفظاً ہے ایسی ہی حکمت

قتل کا فرمانا شعر اسکا ہے کہ ساجدین کا ایمان نصیب ہوا تو کسی کا ایمان ظاہر ہو گیا کسی کا کفر اور سجدہ نہ کرنے پر قتل
کا فرمانا یہ بھی قرینہ ہے کہ وہ سجدہ مشرکین کا اللہ تعالیٰ کو تھا کہ اس سے انکے ابا کا یہ وبال ہوا اور اگر سجدہ
للاصنام ہوتا تو انکے نہ کرنے کا کیا وبال ہوتا۔ اور مثنوی میں اس حکمت کی نظیر اس طرح سے جاری
ہوگی کہ چونکہ عامہ کو غیر توحید کے ساتھ دلچسپی زیادہ ہے انکے ذکر سے انکو مثنوی سے موافقت ہو جاتی ہے
پھر بعد موافقت انکو مقصود مثنوی یعنی توحید میں مشغول کر دینا آسان ہے اور امتحان کی تقریر اس طرح ہو سکتی
ہے کہ بعضے اب بھی نہ مانیں گے تو ان پر الزام اہل بصیرت کا رہیگا کہ باوجود اسباب موافقت کے بھی انکو
مناسبت نہ ہوئی اور اگر کہا جاوے کہ مثال میں تو تسخیر عامہ یا امتحان متکلم کے قصد و اختیار میں تھا
ممثل میں اسکے ماننے کی کیا صورت ہوگی جواب یہ ہے کہ تالیف مثنوی کی کیفیت میں لکھا ہے ؎

روز و شب وشت معارف را نوشت | او ہمی گفت و حسام الدین نوشت

جس سے ظاہراً معلوم ہوتا ہے اور مشہور بھی ہے کہ مولانا پر واردات کا غلبہ ہوتا تھا اور اس میں بلا اختیار
زبان پر اشعار آتے تھے اور مولانا حسام الدین رح لکھتے جاتے تھے اور بعض دفاتر کے ابتدائی اور بعض
بعض جگہ درمیانی اشعار سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔ جب تالیف مثنوی بلا اختیار ہوئی تو اس میں بعض کا
ذکر بھی غیر توحید کا غیر اختیاری ہوگا تو اسکی غایت یعنی تسخیر عامہ و امتحان بھی غیر اختیاری ہوگا۔ جیسے مثال
اور ممثل دونوں میں غایت غیر اختیاری ہوئی اور شعر ثالث جو اس سجدۂ مشرکین میں ایک راز بتلایا ہے
بقولہٖ ہم سری کو بود ذوق اختر میں یہ سر قدرت ہے یعنی ایسے سخت منکروں کا دفعۃً بلا اسباب قویہ مع
بقاء الموانع علی حالہا قرآن سے متاثر ہو جانا دلیل واضح ہے اس پر کہ لو شاء ربك لآمن من فی الارض
کلہم جمیعا اور یضل من یشاء و یھدی من یشاء اور اوپر سجدہ کا اثر تسخیر و امتحان ہونا اور اسکے
واسطے اثر خوانی قرآن ہونا بتلایا ہے اور یہاں اثر مشیت الٰہیہ بتلاتے ہیں تو اسمیں کوئی تعارض نہیں کیونکہ
مشیت موثر و موقوف علیہ حقیقی ہے اور وہ سب اسباب موثر ظاہری ہیں حتیٰ کہ اگر قصۂ مذکورہ صحیح نہ مانا جاوے
تب بھی مشیت پر سجدہ مرتب ہوگا پھر خواہ قرآن واسطہ ہو یا کوئی بھی نہ ہو اور چونکہ بعد تعلق مشیت کے
وقوع فعل کا ضروری اور ممتنع التخلف ہے اسلئے اس سجدہ کو بعنوان سر بزد نہ تعبیر سے اختیار ساجد کا
کالعدم ہونا مترشح ہوتا ہے کما یشیر الیہ قولہ تعالیٰ والنجم والشجر یسجدان الآیہ گو سجدہ معدوم نہیں ورنہ
جبر لازم آویگا جو کہ باطل ہے اور شعر چہارم میں اور ثانیاً اسی راز قدر کے متعلق مضمون ہے یعنی بعد معلوم ہونے

حکایت قول امام طحاوی جو مندرجہ ذیل ہے۔

اعلم ان العلماء اختلفوا فی ما اذا اطلعت الشمس فی صلٰوۃ الفجر او غربت فی صلٰوۃ العصر هل تصح الصلٰوۃ او تفسد فقال الشافعی ومن وافقه تصح فیهما وقال الطحاوی تفسد فیهما وقال امامنا ابو حنیفة تفسد فی الفجر وتصح فی العصر ومبنی هذا الاختلاف اختلافهم فی توجیه الروایات التی وردت فی هذا الباب ولنسرها اولا تلك الروایات ثم نذكر التوجیهات فروی الشیخان من حدیث ابی هریرة رض قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من ادرك من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر وفی لفظ للبخاری اذا ادرك احدكم سجدة من صلٰوۃ العصر قبل ان تغرب الشمس فلیتم صلاته واذا ادرك سجدة من صلٰوۃ الصبح قبل ان تطلع الشمس فلیتم صلاته زیلعی ج ۱ ص ۱۱۹ وروی نحو ذلك فی فتح الباری ج ۲ و فی كنز العمال ج ۴ فعمل الشافعی ومن معه بظاهر احادیث الاتمام وحمل احادیث

ترجمہ۔ جاننا چاہئے کہ علماء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جب صبح کی نماز میں آفتاب طلوع ہو جاوے یا عصر کی نماز میں غروب ہو جاوے تو نماز صحیح ہو گی یا فاسد ہو گی سو امام شافعی اور ان کے موافقین نے کہا ہے کہ دونوں نمازیں صحیح ہو جاویں گی۔ اور طحاوی نے کہا ہے کہ دونوں نمازیں فاسد ہو جاویں گی۔ اور ہمارے امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ صبح کی نماز تو فاسد ہو گی اور عصر کی صحیح ہو جاوے گی۔ اور اس اختلاف کا مبنی ان روایات کی توجیہ میں اختلاف ہے جو اس باب میں آئی ہوئی ہیں پہلے ہم اول اُن روایات کو بیان کرتے ہیں۔ پھر توجیہات کو ذکر کریں گے شیخین نے حضرت ابوہریرہ رض سے روایت کیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو صبح کی ایک رکعت مل گئی طلوع آفتاب سے پہلے تو اس کو صبح کی نماز مل گئی اور جس شخص کو ایک رکعت عصر کی مل گئی غروب آفتاب سے پہلے تو اس کو عصر کی نماز مل گئی اور بخاری کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں کہ جب تم میں سے کسی کو ایک سجدہ (یعنی رکعت) نماز عصر کا مل جاوے۔ غروب آفتاب سے پہلے تو اسکو چاہئے کہ اپنی نماز پوری کرے۔ اور جب ایک سجدہ (یعنی رکعت) نماز صبح میں سے مل جاوے تو اس کو بھی چاہئے کہ اپنی نماز پوری کرے زیلعی ج ۱ ص ۱۱۹ اور اسی کے ہم معنی روایت فتح الباری ج ۲ اور کنز العمال ج ۴ میں منقول ہے پس امام شافعی اور انکے موافقین نے ان تمام کی احادیث ظاہر پر عمل کیا ہے اور احادیث نہی کی

وان رأيت ان النهي في الصلوٰة
بغير طهور قد وقع بصيغة النفي
فاقتضى البطلان بخلاف النهي عن
الصلوٰة في الاوقات المكروهة
فلم يوجد ما يقتضي البطلان فان قيل
ورد هذا النهي ايضا بصيغة
النفي في بعض الروايات كما
روى الشيخان عن ابي سعيد الخدريؓ
قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا صلوٰة بعد الصبح
حتى ترتفع الشمس ولا صلوٰة
بعد العصر حتى تغيب الشمس۔
(مشكوٰة انصاری ص۹۴ ج ۱)
وروى مسلم عن عبد الله الصنابحي
في صلوٰة العصر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا صلوٰة بعدها
حتى تطلع الشاهد (مشكوٰة ص۹۴ ج۱)
وروى رزين عن ابي ذر قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلوٰة
بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد
العصر حتى تغرب الشمس (مشكوٰة ص۹۴ ج۱)
فلما احتمل النهي الامرين ينظر الى الاحتياط
في اي الامرين والصلوٰة محل احتياط

مع فساد وصف کے تو یہ قاعدہ اکثری ہے کلی نہیں ورنہ
یہ قاعدہ بہت سے مسائل سے منقوض ہوگا۔ اور اگر یہ شبہ ہو
کہ نہی عن الصلوٰۃ بغیر طہور میں نفی کے صیغے سے وارد ہوئی
ہے اس وجہ سے وہ مقتضی بطلان صلوٰۃ کو ہے بخلاف
نہی عن الصلوٰۃ کے اوقات مکروہہ میں کہ انمیں کوئی
امر مقتضی بطلان صلوٰۃ موجود نہیں۔ تو اسکو یوں زائل
کرو کہ نہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہہ بھی صیغہ
نفی کے ساتھ بعض روایات میں وارد ہے۔ جیسا کہ شیخین
نے حضرت ابو سعید خدری رضہ سے روایت کیا ہو کہ فرمایا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ نہیں صحیح ہے نماز بعد
صبح کے یہانتک کہ آفتاب بلند ہو جاوے اور نہیں صحیح ہے
نماز بعد عصر کے یہانتک کہ آفتاب غروب ہو جاوے۔
مشکوٰۃ انصاری ص۹۴ ج۱
اور مسلم نے عبد اللہ الصنابحی سے روایت کیا ہے نماز عصر
کے بارہ میں فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ نہیں
صحیح ہے نماز بعد عصر کے یہانتک کہ طلوع ہو جاوے شاہد
(یعنی ستارہ) مشکوٰۃ ص۹۴ ج۱ اور رزین نے حضرت ابوذر
سے روایت کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو کہ نہیں صحیح ہے نماز بعد صبح کے
یہانتک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ اور نہ بعد عصر کے یہانتک
کہ آفتاب غروب ہو جائے مشکوٰۃ ص۹۴ ج۱ سو جب کہ نہی دونوں
محتمل ہیں تو دیکھنا چاہیے کہ احتیاط دونوں میں سے کونسی صورت کے
اختیار کرنے میں ہے اور ظاہر ہے کہ نماز بہت بڑی احتیاط کی

في العصر بالعكس فحكمنا ببطلان
الصلوٰة في الفجر وبصحتها في العصر
فلم يفت منا عمل بشيء من الاحاديث
بالظاهر في بعضها وبالماول في
بعضها والآن بقي امران - الاول
ما وجه القياس في الصلاتين
والثاني ما التاويل في الاحاديث
بيان الاول ان الفجر وقت الشروع
قبل طلوع الشمس وجب كاملا لكمال
السبب وهو الوقت فبالطلوع صار
الوقت ناقصا وصارت الصلوٰة ناقصة
فلا يتادى الكامل بالناقص فبطل
والعصر وقت الشروع قبل الغروب
وجب ناقصا لنقصان الوقت
فاداه كما وجب فلم تفسد هذا
وبيان الثاني ان معنى قوله عليه السلام
فقد ادرك ما قال له الطحاوي ومعنى
فليتم انه لا يبطل التحريمة بل
يمضي في الصلوٰة لا انه ان لم
يتاد فرضا فقد صحت نفلا كما في الدر المختار
كما هو الحكم في الحج الفاسد ومعنى فلم
يفت صلوته لم يفت وقت صلوته
بل كان مدركا للوقت فيكون حاصل

اور عصر میں اسکے عکس پر عمل کیا۔ لہذا اس صورت
میں ہم نے کسی حدیث کو نہیں چھوڑا بلکہ بعض
احادیث کے ظاہر اور بعض کو ماول کر کے
عملدرآمد کیا۔ اب دو امر باقی رہ گئے۔ اول
یہ کہ دونوں نمازوں میں وجہ قیاس کیا ہے
اور دوسری احادیث کی تاویل کیا ہے
تو وجہ قیاس کا بیان تو یہ ہے کہ نماز
فجر شروع کرنے کے وقت قبل طلوع آفتاب
کامل واجب ہوئی تھی۔ کیونکہ سبب یعنی وقت
کامل تھا اور طلوع آفتاب سے وقت ناقص
ہو گیا اور اس وجہ سے نماز بھی ناقص ہو گئی
پس کامل نماز ناقص ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی لہذا فاسد
ہو گئی اور نماز عصر شروع کرنے کے وقت قبل غروب
ناقص ہی واجب ہوئی ہے بوجہ وقت کے ناقص ہونے کے
اور اسکو ویسا ہی ادا کیا گیا جیسا کہ واجب ہوئی تھی
لہذا یہ فاسد نہیں ہوئی۔ اور تاویل احادیث کا بیان یہ ہے کہ
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول یعنی فقد ادرک کے معنی
وہ ہیں جو کہ طحاوی سے مذکور ہو چکے اور معنی فلیتم کے یہ
ہیں کہ مصلی نماز باطل نہ کرے بلکہ نماز پڑھتا چلا جائے
کہ نماز گو فرض ادا نہ ہوگی لیکن نفل تو صحیح ہو جاویگی
جیسا کہ درمختار میں ہے کما ھو الحکم فی الحج الفاسد
اور معنی فلم یفت صلوتہ کے یہ ہیں کہ نماز کا وقت
فوت نہیں ہوا بلکہ اسے نماز کا وقت مل گیا۔ اور حاصل

على انه دليل على كون الوقت غير صالح للفرض فان قيل سلمنا ان سبب التاخير هو الكراهة الزمانية ولكن قلنا قسمان
الاول ما قلتم اي الكراهة الشديدة التي لا تجتمع مع الصحة والثاني الكراهة الخفيفة وليست كذلك كما لا يخفى ومن
احتمل الاحتمالين يختار ما هو منهما وقد اخر النبي صلى الله عليه وسلم تاخير الصلوة الى ارتفاع الشمس فثبت ان الكراهة في
قضاء ما عند طلوع الشمس اشد وايضاً فالصلوة تحتمل الاحتياط وجوه فيها فقلنا فانا اذا اخذنا بالفساد ويكون قضاء تلك
الصلوة قضاء واذا اخذنا بالكراهة الخفيفة لا يكون القضاء قضاء فقلنا بالكراهة الشديدة التي لا تجتمع مع الصحة
ويؤيدنا منع بعض الصحابة عن قضاء الفجر في هذا الوقت قبل الارتفاع كما سياتي فان قيل ورد النهي بعد صلوة
الصبح الى ان تطلع الشمس وبعد صلوة العصر حتى تغرب فخص بالتطوع اتفاقاً وصح قضاء الفائتات
فيها فليكن النهي في هذه الاوقات كذلك قلنا النهي فيها لمعنى في الصلوة بدليل ان من صلى الصبح او العصر
ليس له ان يصلي فيها التطوع ومن لم يكن صلاها له ان يصلي فيهما اي كثير تطوعاً قبل صلوته وما شاء من النفل قبل
قبل العصر) والوقت بالنسبة اليهما واحد وفي الاوقات الثلاثة النهي لمعنى في الوقت لقوله تطلع بين قرني شيطان
ونحوه فافترقا فلا يجوز قياس احدهما على الآخر واذا كان النهي لمعنى في الوقت لا يجوز فيه صلوة اصلاً سواء كانت فرضاً
او نفلاً او فائتة لانها تستدعي وقتاً صالحاً لها وهذه الاوقات لا تصلح لها للعلة التي ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم
وهي عامة لا تختص بصلوة دون صلوة الا ان النفل يصح فيها مع الكراهة لما ثبت في الاصول ان النهي عن الافعال
الشرعية تستدعي مشروعيتها في الجملة والا لم يكن النهي حقيقياً واما الفرض فلا يصح فيها بصفة الفرضية بل ينقلب
نفلاً لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات انما تستدعي المشروعية في الجملة لا على صفة الكمال ويكفي لها الصحة نفلاً
كما لا يخفى لانه من ادنى مراتب الصحة والضروري انما يتقدر بقدر الضرورة وقد صرح فقهاءنا بانقلاب فرض الفجر
نفلاً بطلوع الشمس من غير فساده كما في الدر المختار آخر باب الاستخلاف (ص ٤٣٢ ج ١) واورد الحافظ في الفتح علينا
فقال وفيه اي في قوله فان هذا منزل حضرنا فيه الشيطان رد على من زعم ان العلة فيه كون ذلك كان في وقت
الكراهة بل في حديث الباب انهم لم يستيقظوا حتى وجدوا حر الشمس ولمسلم من حديث ابي هريرة حتى ضربتهم
الشمس وذلك لا يكون الا بعد ان يذهب وقت الكراهة. اھ (ص ٣٦ ج ٢) قلنا لا دليل فيه على الارتفاع قبل
الاستيقاظ اذ يحتمل ان يكون طلعت بحرارتها كما هو موجود بالحجاز في حرها الى الآن كذا في المعتصر المختصر (ص ٤٩ ج ١) الله
بل من هذا التأويل فقد روي عن ابن عباس ما يدل على استيقاظه قبل الارتفاع اخرج النسائي بسند حسن عنه قال ادلج
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عرس فلم يستيقظ حتى طلعت الشمس او بعضها فلم يصل حتى ارتفعت الشمس فصلى الحديث

شرعه بما نص عليه اصحابنا لقربه كما في الفتح وغيره اذ الفاسد له وجود لانه فائت الوصف
دون الاصل فكان بالاذن ثابتا في ضمنه فيفسد بخلاف الباطل فانه لا وجود له
اصلا فلم يوجد الا الاذن. قوله وان يشتري الخ. هذه حيلة ثانية وبيانها ان
المشتري اما ان يكون مما يوجد شيئا فشيئا وقد وجد بعضه او لم يوجد منه شيئ
كالباذنجان والبطيخ والخيار او يوجد كله بكونه تمر ذات كالزرع والحصيل ونحوه
وجد بعضه دون بعض كثمر الاشجار المختلفة الانواع ففي الاول يشتري الاصول
ببعض الثمن ويستأجر الارض مدة معلومة بباقي الثمن للارض او يعيره البائع بالقلع قبل خروج
الباقي او قبل الادراك وفي الثاني يشتري الموجود من الحشيش والزرع ويستأجر الارض
كما قلنا وفي الثالث يشتري الموجود من الثمر بكل الثمن ويحل له البائع ما سيوجد لان
استيجار الاشجار لا يجوز كما لان الاخير باقية على ملك البائع وقيامها على الارض
مانع من صحة استيجار الارض بحر ملخصا اه ملخصا۔

روایات بالا سے امور ذیل مستفاد ہوئے

(۱) پھل جب تک نکل نہ آوے اس کی بیع مطلقاً ناجائز ہے اور حیلہ سلم کا اس میں نہیں ہو سکتا کہ اس میں مسلم فیہ کا وقت عقد کے اس جگہ پایا جانا شرط ہے۔

(۲) پھل نکل آنے کے بعد بیع جائز ہے اگر قابل انتفاع ہو تو اتفاقاً ورنہ اختلافی۔

(۳) اگر کچھ پھل نکلا ہوا اور کچھ ابھی نہیں نکلا اس کو امام فضلی نے جائز کہا ہے۔

(۴) بعد صحت بیع کے بائع نے مشتری کو پھل کے درخت پر چھوڑے رہنے کی اجازت دے دی صراحۃً یا دلالۃً تو پھل حلال رہے گا۔

(۵) اگر بائع اس اذن پر راضی نہ ہو تو بعض کے نزدیک مشتری بیع کو فسخ کر سکتا ہے۔

(۶) جو پھل تھوڑا تھوڑا آتا ہو جیسے امرود تو بعض کے نزدیک بعض کے ظاہر ہونے کے بعد بیع درست ہے۔

(۷) اسی طرح گلاب وغیرہ کے پھولوں کا یہی حکم ہے کہ بعض کا ظاہر ہو جانا کافی ہے اور اگرچہ احکام مذکورہ میں سے بعض میں اختلاف بھی ہے مگر ابتلاء عام میں گنجائش ہے۔

جس سے چاہے کام لے اور کام کرنے والے کو پورا اختیار ہو کہ کام کرے یا انکار کرے اور اسی طرح مقدار اجرت ٹھہرانے
میں کام لینے والے کو پورا اختیار ہو کہ جسقدر چاہے کم کر سکے اور زیادہ پر راضی نہ ہو اور کام کرنے والے کو بھی پورا
اختیار ہو کہ جتنا چاہے زیادہ مانگے ان امور میں اپنی آزادی و اختیار سے منتفع ہونے میں ایک دوسرے کی
طرف سے کوئی طعن یا ملامت مانع نہ ہو اور یہ سب امور مسئلہ مبحوث عنہا میں مفقود ہیں کیونکہ گو کام لینے والے کو
اسمیں تو آزادی حاصل ہے کہ کسی سے مفت نکاح پڑھوالے لیکن اگر وہ اجرت پر کسی نئے شخص سے نکاح
پڑھوالے مثلاً مجمع حاضرین میں سے کیفما اتفق کسی کو کہدے کہ تم پڑھ دو اور وہ اجرت تمکو دیدینگے یا اسی
مقرر نکاح خوان سے کہے کہ تم دوسری جگہ اتنا لیتے ہو ہم تو اس سے نصف دینگے اگر نہیں پڑھتے تو ہم کسی
دوسرے کو بلالیں گے یا اسی طرح اگر کام دینے والا نہ تو خود جائے اور نہ اپنی طرف سے کسی کے بھیجنے کا اہتمام
کرے بلکہ صاف جواب دیدے کہ کچھ ہمارے ذمہ نہیں یا یوں کہے کہ گو اور جگہ سوا ایک روپیہ لیتا ہوں مگر تم سے
دس لونگا چاہے لے چلو چاہے نہ لیجاؤ تو ضرور ان چاروں صورتوں میں ایک دوسرے کی طرف سے بھی
اور عام سننے دیکھنے والوں کی طرف سے سخت ملامت ہوگی کہ لو صاحب ہمیشہ سے تو اس طرح چلا آرہا ہے
انہوں نے نئی بات نکالی اور سب قال معقول کرکے اسی رسم قدیم پر اسکو مجبور کرینگے پس جب صحت
اجارہ کے شرائط مفقود ہیں تو اجارہ مشروعہ نہ ہوا پھر اجرت لینے کی گنجائش کہاں رہی پھر غور کرنے سے
یہ بھی معلوم ہوتا کہ نکاح خوان بلانے والے کا اجیر نہیں سمجھا جاتا بلکہ خود اصل قاضی کے خیال میں بھی یا وہ
دوسرے عوام کے خیال میں بھی اصل قاضی کا نوکر سمجھا جاتا ہے چنانچہ وہ قاضی اسکو جب چاہے معزول
کردیتا ہے اور اس صورت میں اسکا غیر مشروع ہونا اور زیادہ ظاہر ہے کیونکہ نوکر کسی کا اور اجرت کسی کے ذمہ
یہ خود باطل ہے اور شرع میں اسکی کوئی نظیر نہیں اور اگر قسم سوم میں داخل کیا جائے جیسا خود نکاح پڑھانے
والے کی نسبت اسکا ظاہرا احتمال ہو سکتا ہے کیونکہ جو شخص نکاح پڑھانے گیا ہے وہاں تو مفت ملنے کا
احتمال ہی نہیں البتہ غیر نکاح خوان کے اعتبار سے ظاہرا علی عکس القسم الاول اسکا شبہ ہو سکتا ہے کہ
یہ اسکو عطیہ و ہدیہ کے طور پر دیا گیا ہے جیسا سوال میں اس سے تعرض بھی ہے مگر غور کرنے کے بعد یہ احتمال
بھی صحیح نہیں رہتا کیونکہ مشروعیت ہدیہ کیلئے بھی چند امور لازم ہیں وہ یہ کہ نہ تو دینے والا اسکو لینے والے
کا اور نہ خود لینے والا اسکو اپنا حق سمجھے اور نہ دینا بھی ضروری نہ سمجھا جاوے اور اسی طرح مقدار ہدیہ میں دینے والے کو
اختیار ہو کہ خواہ کم دے یا زیادہ دے خواہ نہ دے اور نہ دینے میں بھی ملامت نہ ہو اور کم دینے پر بھی ملامت نہ ہو اور مسئلہ مبحوث

کے ذمہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ایک بڑا حصہ اس رقم کا اپنے غیب کو دے سو یہ دینا محض اس عادت پر ہوتا ہے کہ اس نے مجھکو اس کام کیلئے اجازت دی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اجازت دینا شریعت میں ......

...... ہے اور غیر متقوم کے عوض میں دینا رشوت ہے اور رشوت بلا ضرورت دفع ظلم دینا حرام ہے پس اس دینے والیکو ایک گناہ رشوت دینے کا اور نائب کو ایک گناہ رشوت لینے کا اور خلاصہ جواب غرض جو صورتیں اسکی متعارف ہیں اسمیں کسی کو نہ لینا جائز ہے اور نہ دینا جائز ہے اور اسمیں نائب و غیب اور شادی والے سب آ گئے جیسا بوجہ انکا سوال اسکی تفصیل گذر چکی اب ان متعارف صورتوں کے علاوہ دو صورتیں اور رہ گئیں جنمیں ظاہرا جواز کا احتمال معلوم ہوتا ہے ایک یہ کہ بطور اجارہ کے قاضی کسی کو نوکر رکھکر اسکی تنخواہ مقرر کر دیں اور اس سے کام میں جس سے سوال میں بھی تعرض ہے دوسرے یہ کہ بطور شرکت تقبل کے قاضی میاں دو دوسرے کسی شخص میں باہم قرارداد ہو جاوے کہ دونوں نکاح پڑھا کریں اور جو کچھ دونوں کو آمدنی ہو وہ فلاں نسبت سے باہم تقسیم کر لیا کریں سو تأمل کرنیکے بعد ان میں بھی جواز نہیں معلوم ہوتا مثلاً اول صورت میں اگر اسکو اجیر خاص کیا جاوے تو اسمیں دوسری نوکری نہیں کر سکتا حالانکہ اسمیں نائب کو اسکی ممانعت نہیں ہوتی اور اگر اجیر مشترک کیا جاوے تو اجیر مشترک ہر شخص کا جو کام چاہے کر سکتا ہے حالانکہ یقینی بات ہے اگر قاضی کو معلوم ہو جاوے کہ یہ نائب کچھ نکاح میری طرف سے پڑھتا ہے اور کچھ دوسرے شخص کی طرف سے جو اتفاقاً مثل قاضی کے وہ بھی یہی کام کرتا ہو تو یقیناً اُس نائب کو معزول کر دیگا پھر دونوں شقوں میں محذور مشترک یہ ہے کہ خود قاضی میں اور اہل تقریب میں باہم کوئی عقد اجارہ نہیں ٹھہرا پھر اُس قاضی کو اجرت لینا کس طرح جائز ہوگا اور اگر کہا جاوے کہ یہی نائب وکالۃً اہل تقریب سے عقد اجارہ ٹھہرا لے جو مثل قبول قاضی کے ہوگا اسکا جواب ایک تو آئندہ دونوں شقوں کے جُدا جُدا محذور سے معلوم ہو گیا کیونکہ جواز کے مقتضیات جمع ہونے سو عدم جواز کا مقتضی مؤثر ہوگا۔ دوسرا جواب آگے شرکت تقبل کے محذور سوم میں آتا ہو۔ یہ تحقیق تو اول صورت کی ہوئی اور دوسری صورت یعنی شرکت تقبل والا تو ایسا واقع نہیں کیونکہ قاضی تو جو لیتا ہے اسمیں سے نائب کو کچھ نہیں دیا جاتا دوسرے ہدایہ کتاب القسمۃ میں مصرح ہے کہ جو لوگ تقسیم کا کام اجرت پر کرتے ہوں حاکم اسلام کو چاہیے کہ انکو باہم شریک نہ ہونے دے کہ عمل تقسیم کی اجرت گراں نہ ہو جاوے یہی حال ہے نکاح خوانی کا کہ ضرورت اسکی دنیا اور دین دونوں اعتبار سے ہر شخص کو پڑتی ہے اور اگر نکاح خواں لوگ باوجود متعدد ہونے میں اگر سب جُدا جُدا رہیں گے ہر شخص ارزاں لیگا اور اگر سب شریک ہو گئے تو گراں ہو جاوینگے تیسری خرابی یہ

جو قسم سوم کی نفی میں مذکور ہوئی ہے کہ عرفاً یہ قاضی کا حق مختص سمجھا جاتا ہے ظاہر ہے کہ اختصاص کا
کوئی استحقاق نہیں اور جو شخص قاضی یا نائب قاضی کو بلاتا ہے اسی استحقاق و اختصاص کی بنا پر
بلاتا ہے پس قاضی کا اجیر بننا جب اس بناء فاسد پر مبنی ہے تو خواہ وہ بلا انفراد اجیر ہو جیسا ابھی
صورت اولیٰ میں مذکور ہوا جس میں حوالہ اسی محذور سوم کا دیا گیا ہے اور خواہ بالاشتراک اجیر ہو جیسا
اس صورت میں ح م میں فرض کیا گیا ہے ہر حالت میں بناء الفاسد علی الفاسد کے سبب ناجائز ہوگا۔
پس سابقہ متعارف صورتیں اور اخیر کی غیر متعارف صورتیں سب ناجائز قرار پائیں البتہ اگر مثل دیگر
معمولی اجارات تعلیم اطفال و فرائض نویسی اور دوسری صنعتوں اور حرفتوں کے اسکی بھی حالت کبھی ہو جاوے
کہ جس کا دل چاہے جسکو چاہے بلاوے اور کسی کی خصوصیت نہ سمجھی جاوے اور جس اُجرت پر چاہیں جانبین رضامند
ہو جاویں نہ کوئی اپنے کو اصل مستحق قرار دے نہ دوسروں کے ذہن میں اسکو پیدا کیا جاوے اور اگر اتفاق سے
سے کوئی دوسرا یہ کام کرنے لگے نہ اس سے رنج و آزردگی ہو اگر نائب نیابت سے دست بردار ہو کر خود مستقل طور
پر یہ کام شروع کر دے نہ اسکی شکایت ہو اور شہر میں جتنے چاہیں اس کام کو کریں اُن سب کو آزاد سمجھا جاوے
ہاں جو اسکا اہل نہ ہو اسکو خود وہی جائز نہ ہوگا وہ ایک عارض کی وجہ سے روکا جاویگا جیسا کوئی امام اگر
قرآن صحیح نہ پڑھتا ہو امامت سے روکا جاوے لیکن جو بہت سے آدمی اسکے اہل ہوں تو اُن میں مختلف و متعدد آدمی
اس کام کو کرنے کے مختار سمجھے جاتے ہیں اسی طرح اس نکاح کے ساتھ معاملہ کیا جاوے اور نیز بلانیوالا اپنے پاس سے
اجرت دے دولہا والوں کی تخصیص نہ ہو اس طرح البتہ جائز اور درست ہے غرض دوسرے اُجرت کے کاموں
میں اور اس میں کوئی فرق نہ کیا جاوے یہ تحقیق ہوا اصل اجرت نکاح خوانی کے متعلق اور جو مضمون اخیر میں کرکے
عنوان سے لکھا ہے اُس کا جواب یہ ہے کہ واضح ہو کہ دوسرے شخص کے دین سنوارنے کیلئے اپنا دین بگاڑنا
کسی طرح درست نہیں ہو سکتا خصوصاً جبکہ اسکا دوسرا طریقہ بھی ممکن ہو جیسا کہ احقر نے ابھی عرض
کیا تھا کہ اس پیشہ کو عام رکھا جاوے مگر نااہل کو نہ بلایا جاوے اس کا تو کام لینے والے خود یا کسی ذی علم
سے دریافت کر کے انتظام کر سکتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس انتظام متعارف میں بھی مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ
بہت جگہ نااہل اس کام کو کرتے ہیں پھر اس انتظام کی پابندی ہو کر شرعاً کون نفع خاص ہوا اور پابندی
نہ کرنے سے کون ضرر خاص ہوا پھر یہ کہ قاعدہ شرعی ہے کہ جب کسی امر میں مفسدہ و مصلحت جمع ہو جاویں
مفسدہ موثر ہوتا ہے مصلحت موثر نہیں ہوتی پس اگر اس مصلحت کو تسلیم بھی کیا جاوے تو اس قاعدہ کی

بنا بر اس عمل کی اجازت نہ دی جاویگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ ۲۱ محرم ۱۳۳۵ھ

۶۵ پینسٹھویں حکمت ترجمہ قرآن در نظم

بعد الحمد والصلوٰۃ احقر کو آخر ذی الحجہ ۱۳۳۵ھ میں اتفاق مظفر نگر جانیکا ہوا تو وہاں ایک صاحب نے جو ایک معزز عہدے پر ہیں مجھکو اول کے چار سیپارے قرآن مجید کے جنمیں تحت اللفظ اردو ترجمہ نظم لاہور کا چھپا ہوا ہے دکھلا کر اسکے متعلق میری رائے دریافت فرمائی سفر میں دیکھنے کا وقت نہ ملا وطن واپس آکر میں نے دیکھا اب اپنی رائے عرض کرتا ہوں یہاں دو مقام پر کلام ہے ایک یہ کہ خود وہ ترجمہ کیسا ہے۔ دوسرے نظم میں ترجمہ قرآن کا کرنا کیسا ہے سو امر اول کی کیفیت اجمالاً تو اس سے ظاہر ہے کہ مترجم نے خطبہ میں یہ شعر لکھا ہے ؎

اور وہ ڈپٹی نذیر احمد کا بھی ۔۔۔ ترجمہ پیش نظر تھا خوب ہی

نیز آل عمران کے آخر میں رابطوا کے ترجمہ میں جہاں کئی قول نقل کئے ہیں وہاں یہ شعر بھی ہے ؎

اور ہیں یوں لکھتے نذیر احمد اسے ۔۔۔ کہ رہو تیار دشمن کے لئے

اس سے صاف واضح ہے کہ مترجم صاحب ڈپٹی صاحب کے معتقد ہیں اور ڈپٹی صاحب کے ترجمہ وعقیدہ وتحقیق کی کیفیت بندہ کے رسالہ اصلاح ترجمہ دہلویہ سے ظاہر ہے پس جس طرح وہ معتبر نہیں اسی طرح انکے معتقد کے ترجمہ کا بھی اعتبار نہیں رہا کہ غیر معتبر کو معتبر سمجھنا خود دلیل ہے غیر معتبر ہونے کی اور تفصیلاً مقامات متفرقہ کے دیکھنے سے ظاہر ہے چنانچہ اس وقت ایک مقام پر جو نمونہ کیلئے کافی ہے میری نظر میں قبول کے تین پاؤ پر دو آیتیں ہیں اول واذا طلقتم النساء فبلغن اجلھن فامسکوھن الآیہ دوسری اسکے قریب واذا طلقتم النساء فبلغن اجلھن فلا تعضلوھن الآیہ اول آیت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے ؎

اور جب تم دوسری دیدو طلاق ۔۔۔ عورتوں کو اپنے بہر افتراق

اور دوسری آیت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے ؎

اور جب تم تیسری دیدو طلاق ۔۔۔ عورتوں کو بہر کامل افتراق

اہل علم اس بات کو جانتے ہیں کہ آیت اولیٰ میں دوسری کی قید اور آیت ثانیہ میں تیسری کی قید زیادت علی القرآن ہے جسکی کوئی دلیل نہ قرآن ہو سیاقاً و سباقاً نہ قواعد شرعیہ میں ہو آیت اولیٰ کے قبل یہ ہو فان

طلقہا فلا تحل لہ الخ یہاں تیسری طلاق مراد ہے اور اسکے بعد کوئی ذکر پہلی طلاق کا نہیں جیسے کہ قرینہ سے
آیت اولیٰ میں دوسری طلاق مراد لیجائیگی اور دوسری آیت کے قرینہ سے آیت ثانیہ میں طلاق مراد لی جائیگی پس جو حکم
ان دونوں آیتوں میں مذکور ہیں یعنی فامسکوھن آیت اولیٰ میں اور لاتعضلوھن آیت ثانیہ میں وہ مخصوص
نہیں۔ دوسری اور تیسری کیساتھ یعنی لف ونشر مرتب کے طور پر بلکہ حکم اول مثل دوسری طلاق کے پہلی طلاق
میں بھی ہے اسی طرح حکم دوسرا مثل تیسری طلاق کے پہلی اور دوسری میں بھی ہے جبکہ ان سے مراد نئے ازواج
لئے جاویں اور اگر ازواج سابقین مراد ہوں جیسا کہ بہت مفسرین اسی طرف گئے اور اسباب نزول بھی اسکے
موافق ہیں تو پھر تو تیسری طلاق مراد لینا آیت ثانیہ میں محض باطل ہے کیونکہ تیسری میں یہ حکم ہے ہی نہیں اسی واسطے
اتفاق سے ایک اور مقام نظر پڑا اس رکوع سابق کے متصل رکوع میں یہ ارشاد ہے ما لم تمسوھن او
تفرضوا لھن فریضۃ ہیں تفرضوا کا عطف تمسوھن پر ہونے سے تقدیر عبارت کی یہ ہوا و
تفرضوا لھن ای ما لم یجامع ولم تفرضوا دونوں کی مراد ہے اور یہ ایک صورت ہے جسمیں نہ جماع ہو نہ مہر کے یہ حکم ہے
مفروض ہیں اس کا ترجمہ یوں کیا ہے ؎

کہ جب مس تم نے کیا ہو نہ جنہیں ۔ یا ہو ٹھہرایا جنہیں کچھ مہر میں

تو اس ترجمہ میں کتنی بڑی غلطی ہو کہ مراد تو یہ ہے کہ نہ ٹھہرایا ہو اور ترجمہ یہ کیا ہو کہ ٹھہرایا ہو بالکل ہی تحریف ہے
اور علاوہ اس کے ترجمہ والا جماع کے بعد والی آیت خود اس ترجمہ کی غلطی ظاہر کر رہی ہے وہ یہ ہے وقد فرضتم لھن فریضۃ
چنانچہ اس کا ترجمہ خود بھی یہ کیا ہے ؎
اور حقیقت میں ہو تم ٹھہرا چکے الخ اور ظاہر ہے کہ یہ صورت مقابل ہے پہلی صورت کے اور ترجمہ مذکورہ سابق پر دونوں
صورتیں ایک ہو جاویں گی حکم بھی ایک ہونا چاہئے حالانکہ نص مختلف ہے اور یہی دو مقام اس وقت نظر میں
گزرے ہیں جب پہلا رکوع میں یہ حالت ہے تو قرآن بھر میں کیا ہوگا اور غلط ترجمے دیکھنے اور پڑھنے کے
جو مفاسد ہیں کیا ان کا ذکر ضروری ہے کیا یہ امر ایک ایسا امر کافی نہیں ایسے ترجمہ کی خریداری اور تجارت
ناجائز ہونے کیلئے۔ پھر علاوہ غلطی ترجمہ کے زبان بھی بہت جگہ غلط ہے جیسا کہ خود ترجمہ عبارت مضمون پر ہے
چنانچہ تفرضوا کا ترجمہ اوپر نقل کیا ہوا ایسا ہے ؎ یا ہو ٹھہرایا جنہیں کچھ مہر میں صاف معلوم ہوتا ہے
کہ مہر میں آدمیوں کو ٹھہرایا ہے جیسے کوئی غلام ہو نذر بجھکر مال کو مہر میں ٹھہرائیں حالانکہ مطلب یہ ہو کہ ان کے
لئے مہر ٹھہرایا ہو اور فصاحت و شعریت کا تو اس ترجمہ میں نام و نشان نہیں۔ یہ تو مختصر کلام تھا متعلق

متعلق یعنی بیا امر کہ خود یہ ترجمہ کیا ہو۔ اب دوسرا انتظام رہا یعنی یہ کہ نظم میں ترجمہ قرآن کا کرنا کیا ہو سو اس میں ایک یہ
مفسدہ تو یہ ہو کہ ترجمہ بعینہٖ محفوظ نہیں رہ سکتا ضرورت شعر و وزن ہو ضرور اس میں کمی بیشی اور اگر کمی نہ ہو تو بیشی
تو ضرور ہوگی پھر جب وہ تحت اللفظ لکھا ہوا ہے تو دیکھنے والے یہی سمجھیں گے کہ یہ سب ترجمہ ہو حالانکہ اس میں
ترجمہ پر زائد الفاظ بھی بہت سے ہیں چنانچہ ترجمہ منظوم فیما میں اس کو کوئی شعر بھی خالی نہیں الا نادر والنادر
کالمعدوم اور اس کے متعلق پارہ الم کے آخر میں ضروری التماس کے عنوان میں مترجم نے جو عذر لیا ہے تو لکھا ہے جو کچھ
الفاظ کسی جگہ کسی ضرورت سے لے گئے ہیں وہ تا اصل ہی مطلب کو ادا کرنے کیلئے ہیں اور وہ بھی خاص الفاظ
قرآنی کے الف لام اور تنوینات وغیرہ ہی کے معنی یا مقدرات محذوفہ کا اظہار ہے کوئی زائد عبارات وغیرہ کہیں
کہیں تو واقع ہے لیکن کثرت سے اس کے خلاف واقع ہو مثلاً یہ آیت ہے۔ واذ قال موسیٰ لقومہ یٰقوم انکم ظلمتم
انفسکم باتخاذکم العجل فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم ذٰلکم خیر لکم عند بارئکم فتاب علیکم انہ
ہو التواب الرحیم۔ اس کا جو ترجمہ کیا ہو جس کو میں نے طول کے سبب نقل نہیں کیا اس میں یہ الفاظ ذیل کس
تنوین یا الف لام وغیرہ کلمات قرآنیہ کا ترجمہ ہو یا کس مقدر کا اظہار ہے ۱؎ خود ۲؎ بر ملا ۳؎ اپنے شرک سے
۴؎ باتخاذکم العجل کے اس ترجمہ کے اندر الفاظ ۵؎

چونکہ لے بیٹھے پرستش تم بھی — وہ جو اک بچھڑے کے بت کی آپ ہی

۶؎ جو لازم ہو تمہیں ۷؎ جناب پاک ۸؎ بحکم ایزدی ۹؎ جو ۱۰؎ ارشاد ہے ذاکریم۔

اور اگر کوئی یہ عذر کرے کہ ایسے زیادات کو خطوط وحدانیہ میں لکھ دیا گیا ہے جس وہ ایہام غیر ترجمہ کے ترجمہ سمجھنے کا
نہیں ہوتا سو یہ بھی غلط ہو چنانچہ ان دس نمبروں میں سے صرف ۷؎ تو خطوط وحدانیہ میں ہے باقی ایک بھی نہیں اور
اگر کوئی شبہ کرے کہ اسکا انتظام تو ہو سکتا ہو کہ تمام زیادات کو ان خطوط میں محاط کر دیا جائے تو اسکا جواب
یہ ہے کہ یہ وہاں ہو سکتا ہو جہاں اصل ترجمہ میں کوئی تغیر نہ ہو صرف زیادات درمیان میں آجاویں اس طرح کہ
کہ اگر زیادات نکال دی جاویں تو ترجمہ سالم رہ جائے اس ترجمہ کے زیادات میں ہر جگہ یہ بھی ممکن نہیں چنانچہ ۸؎
میں جس کا جی چاہے کر کے دیکھ لے کہ ترجمہ محفوظ نہیں رہا اور ایہام کی قید سے اس صورت سے احتراز ہو گیا جہاں ایہام
نہ ہو جیسے بعض جگہ حاصل مضمون کو نظم کر دیا جاتا ہو گو وہ بشکل ترجمہ نہیں ہوتا اور وہ بھی اتفاق سے کسی موقع کا ذکر
قصداً و استقلالاً تمام قرآن کا۔ نیز ایک خرابی اس میں یہ ہو کہ اگر کلمات قرآنیہ کو مقابل الفاظ ترجمہ کے لکھا جاوے
جیسا اس ترجمہ منظومہ میں کیا گیا ہو تب تو فصل بین المعرضین کے سبب کلمات قرآنیہ میں بھی فصل کیا جاویگا

چھیاسٹھویں حکمت عدم جواز کتابت ترجمہ قرآن مجرد از قرآن

سوال۔ ایک مولوی صاحب نے ایک کتاب دکھلائی جس میں محض ترجمہ تھا کلام مجید یعنی عربی عبارت کہیں بھی نہ تھی بلکہ انجیل کے ترجمہ وغیرہ کے مانند ایک گورکھپور کے وکیل نے مختلف تراجم قرآن سے اخذ کرکے لکھا ہوا اس پر مولوی صاحب نے مجھ سے فرمایا کہ میں جناب والا کو لکھوں کہ اس مترجم پر جناب والا تکفیر کا فتویٰ لگادیں۔ میں نے عرض کیا کہ تکفیر کا فتویٰ لگانا تو کسی مسلمان پر تاوقتیکہ کوئی امر صریح کفر نہ پایا جاوے مناسب نہیں ہاں اس امر مذموم سے روکنا ضرور ہو سو جناب والا سے گذارش ہو کہ اس امر کے متعلق کچھ ارشاد اور تحریر فرمادیں۔

الجواب۔ نصوص صحیحہ صریحہ سے تشبہ باہل الباطل خصوص غیر مسلم خصوص اہل کتاب کی تحریم اور اس کا محل وعید ہونا ثابت ہے مثلاً من تشبہ بقوم فہو منہم حدیث میں وعید کا شدید ہونا ظاہر ہے کہ کفار کے ساتھ تشبہ کرنے کو کفار میں سے شمار ہونے کا موجب فرمایا گیا دوسری حدیث لترکبن سنن من کان قبلکم الحدیث میں اس مماثلت کو موقع تشنیع میں ارشاد فرمایا گیا اور یہ بالکل یقینی ہے کہ اس وقت کتاب آسمانی کا ترجمہ غیر حامل المتن جداگانہ شائع کرنا اہل کتاب کے ساتھ تشبہ ہے ایسے امر میں جو عرفاً وعادۃً انہی کے خصائص میں سے ہے سو اول تو انکے ساتھ تشبہ ہی مذموم ہو پھر خصوص جب وہ تشبہ امر متعلق بالدین میں ہو کہ تشبہ فی الامور الدنیویہ سے تشبہ فی الامور الدینیہ اشد ہو حضرت عبداللہ بن سلامؓ کے گوشت شتر چھوڑنے پر آیت یا ایہا الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافۃ ولا تتبعوا خطوات الشیطٰن نازل ہونا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جبل اور مرتکب پر انکار فرمانا اسکی کافی دلیل ہو مشکوٰۃ کتاب النکاح و کتاب الاعتصام لا تشددوا علی انفسکم الحدیث اور آثار میں بھی حضرت عمرؓ جب ان کو بھیجکر ان کی نقل کیجاوے کہ اتفاق تشبہ سے یا اور بھی زیادہ مذموم ہو اور اس وقت اکثر لوگ ایسے کام انہی لوگوں سے اخذ کرتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل الاہواء کی درخواست پر کیسا زجر فرمایا تھا یہ تشبہ مذکور خصوص قید بہ مذکورین کے ساتھ تو اسمیں مفسدہ حالیہ ہے اور یہ بھی اسکے منع کیلئے کافی ہو چہ جائیکہ اسمیں مفاسد مآلیہ شدیدہ بھی متحقق ہیں مثلاً خدانخواستہ اگر یہ طریق مروج ہو گیا تو مثل توراۃ و انجیل احتمال قوی اصل قرآن مجید کے ضائع ہو جانیکا ہو اور حفاظت اصل قرآن مجید کی فرض اور اسکا اضلال حرام ہو اور ترجمہ و تفسیر کا اصل سے مجرد ہونا مقدمہ اور سبب ہے عدم حفاظت

باوجودیکہ دوسری زبان والے مسلمانوں کو اس قسم کی حاجت کبھی واقع ہوئی جس حالت کی بنا پر اب ایسا کیا گیا ہو تو باوجود داعی کے تمام علماء امت کا اس کا ترک کرنا دلیل ہے اجماع کی اس امر کے مذموم ومنکر ہونے پر جیسا یہ احادیث وارد ہیں ان اللّٰہ لا یجمع امتی علی الضلالۃ وید اللّٰہ علی الجماعۃ ومن شذ شذ فی النار واتبعوا السواد الاعظم (مشکوٰۃ) اور مثلاً ابھی قرآن مجید سے کچھ علاقہ بھی ہے اگر ترجمہ بھی لیتے ہیں تو اصل بھی ان کے ہاتھ میں ہوتا ہے اس بہانے سے کچھ پڑھ بھی لیتے ہیں اور پھر تو قرآن سے بالکل ہی بے تعلق اور اجنبی ہو جاویں گے اور بے ساختہ یہ آیت ان پر صادق آنے لگے گی۔ نبذ فریق من الذین اوتوا الکتاب کتاب اللّٰہ وراء ظہورہم کانہم لا یعلمون۔ اور مثلاً اب اگر ترجموں میں کچھ اختلاف ہے تو اصل بھی سامنے ہے اسکو سب نسخوں میں متحد پا کر یقین ہے کہ اختلاف کا خیال اصل تک نہیں پہنچتا اور جب ترجمے ہی ترجمے رہ جاویں گے اور اصل نظروں سے غائب ہو گی تو اس وقت یہ اختلاف کلام اللّٰہ کی طرف منسوب ہو گا بعد چندے یہ گمان ہونے لگے گا کہ اصل ہی مختلف ہے تو اعتقاد پر اسکا اثر ہو گا اور عمل پر یہ اثر ہو گا کہ ترجموں کی تعبیر آپس میں لڑیں گے اور مراجعت الی الاصل کی توفیق ہو گی نہیں جو مدار ہو سکتا ہے فیصلہ کا پس اس آیت کا مضمون ظاہر ہو جاوے گا وما اختلف فیہ الا الذین اوتوہ من بعد ما جاءتہم البینات بغیا بینہم اور مثلاً اب تو ترجمہ کو مستقل کتاب نہیں سمجھتے قرآن کا تابع سمجھتے ہیں اگر کہیں مطلب نہیں سمجھتے ہیں یا غلط سمجھتے ہیں یا فصاحت بلاغت کے گرویدہ ہونا چاہتے ہیں تو فہم کا یا مترجم کا قصور سمجھتے ہیں اور مترجم کو لکھ دیں کا نہیں جانتے۔ نیز کسی مترجم کو ہمت تحریف معنوی کی بھی نہیں ہو سکتی کہ اصل کے سامنے ہونے سے ہر طالب علم اس پر گرفت کر سکے گا اور ترجمہ اگر ہوا تو اسکو مستقل کتاب سمجھیں گے کسی کا تابع نہ سمجھیں گے اور تمام مذکورہ کی ضد واقع ہو گی خصوص ترجمین ہی کا متبوع مستقل ہو جانا یہ سب سے بڑھ کر آفت ہو گی اور اہل زیغ کو بہت آسانی ہو گی قصداً غلط ترجمہ وتفسیر لکھیگا کیونکہ دیکھنے والا حافظ نہیں ہو گا اور مراجعت اصل کی طرف ہر وقت آسان نہیں ہو گی کما قال اتخذوا احبارہم ورھبانہم اربابا من دون اللّٰہ اور پھر اسی طرح کے اور بھی بہت مفاسد ہیں جنکو انشاء اللّٰہ تعالیٰ علماء اہل سمجھ لیں گے اسلئے جابجا لفظ مثلاً لایا گیا ہے اس قسم کے ہی وجوہ ہیں جنکو حصر کا حکم کیا جا سکتا ہے اکتفا کیا جاتا ہے مگر مدار کا خاتمہ ہونا لازم نہیں اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان اور فقہاء نے اسی قاعدہ پر یہاں تک تفریع فرمائی ہے کہ جس شخص کو بھیک مانگنا حرام ہو اسکو بھیک دینا بھی حرام ہے کیونکہ اگر دینے والے دیں نہیں تو مانگنے والا مانگنا چھوڑ دے۔ اسی طرح اس ترجمہ کے متعلق یہ بھی سمجھنا

چاہئے کہ ایسے ترجمہ کو اگر کوئی شخص نہ بیچے اور بلا قیمت کو پھر ایسے تراجم کا سلسلہ بند ہو جائے اور بیچنے
کی صورت میں سلسلہ جاری رہے گا پس ایسے ترجمہ کا خریدنا یا ہدیہ میں قبول کرنا اعانت ہوگی ایک امر جائز کی اسلئے
یہ بھی جائز ہے۔ ۲۴ ذیقعدہ ۱۳۳۳ھ تتمہ بعد تصنیف ربیع الاول کتب الی محبی المولوی ظفر احمد
روایۃ فقہیۃ جزئیۃ فی تائید الجواب نصہا ہکذا ولو قرأ بقراءۃ شاذۃ لا تفسد صلاتہ ذکرہ فی
الکافی وفیہ ان اعتاد القراءۃ بالفارسیۃ او اراد ان یکتب مصحفا بہا یمنع وان فعل فی آیۃ او آیتین
لا فان کتب القرآن وتفسیر کل حرف وترجمتہ جاز۔ فتح القدیر ص۳۰۲ جلد اول مصریہ باب کیفیۃ الصلوۃ فقط

سترھویں حکمۃ حکم ثمن سیمین و زریں

امور مذکورہ ذیل دریافت طلب ہیں بہ تفصیل مدلل جواب سے مشرف فرماویں۔ صفائی معاملات کی عبارت سے معلوم
ہوتا ہے کہ سونا چاندی کے بٹن وغیرہ مطلقاً جائز ہیں خواہ کتنے ہی وزن میں ہوں اور ان کے ساتھ زنجیر
خواہ ایک ہو یا زیادہ اور زنجیر کے ساتھ گھنڈی بھی ہوں بلا کراہت جائز ہیں نیز بندہ نے اس جزئیہ کو
معتبر کتب فقہ میں تلاش کیا تو سب خیال اسکے متعلق مختار کی یہ عبارت آئی فی التتارخانیۃ عن السیر
الکبیر لا بأس بازرار الدیباج والذہب اور عالمگیری کی یہ عبارت فی السیر الکبیر لا بأس بلبس الثوب
فی غیر الحرب اذا کان ازرارہ دیباجا او ذہبا کذا فی الذخیرۃ بندہ ان عبارت کا مطلب یہ سمجھا ہے
وہ عرض کرتا ہے۔ مراد ازرار سے کلابتون کی گھنڈی ہے جو کپڑے کے ساتھ سلی ہوئی ہوتی ہے نہ خالص سونے
بٹن جو علیحدہ ہوتا ہے بقرینہ ازرار الدیباج کے اور بقرینہ اسکے کہ جہاں ملبوسات میں فضہ و ریشم کا ذکر ہے اسمیں
قول درالمختار کے ولا یکرہ علم الثوب من الفضۃ ویکرہ من الذہب اس سے معلوم ہوتا ہے۔ خلاصہ
مطلب یہ کہ جو کچھ تزئین میں داخل ہے اور بٹن سونے چاندی کا مطلقاً معلوم ہو اسلئے منع ہو سوائے چند اشیاء
کے جو خاص آثار کے ساتھ انکی رخصت ثابت ہو اور بٹن تمام ان مستثنیات میں نہیں ہے جیسا کہ درالمختار اور
شامی سے واضح ہے فی الدرالمختار ولا یتحلی الرجل بذہب وفضۃ مطلقاً الا بخاتم ومنطقۃ وحلیۃ
سیف منہا ای الفضۃ اذا لم یرد بہ التزین وفی الشامی قولہ منہا ای الفضۃ لا من الذہب
درر وقال فی عزمی ذکر رحال کون کل من الخاتم والمنطقۃ والحلیۃ منہا ای الفضۃ لورود
الآثار فاقتضت الرخصۃ منہا فی ہذہ الثلثۃ خاصۃ اور ازرار الذہب سے کلابتون کی گھنڈی مراد

بیچا دے تو یہ البتہ تابع کپڑے کے ہیں بخلاف بوتام کے کہ اس زمانہ میں مستقل زیور ہو گیا ہے چونکہ اسکی آرائش
کے واسطے بعض لوگ دو تین چار زنجیریں لگاتے ہیں اور بعض زنجیریں وغیرہ کی تصویر بناتے ہیں اور بعض گھونگھرو
لگاتے ہیں جو وقت تیز چلنے کے بجتی ہیں اور بعض جواہر کا جڑاؤ ان میں کرتے ہیں اور پہننے کا اطلاق انپر کیا جاتا ہے
کہتے ہیں سونے کے بٹن پہنے یا چاندی کے بٹن اور بوتام علیحدہ بھی کپڑے سے ہو سکتے ہیں مانند خالص ریشمی ازار بند
کے جو باوجود تابع ہونے سراویل کے ناجائز ہے پس بطلانات بوتام کے مستقل زیور ہو چکے ہیں اور اگر ازرار الذہب
میں کلابتون کی گھنڈی اور خالص سونے کا بٹن دونوں کا احتمال ہو تو قاضی خان کے اس قول ہو لا رخصۃ
للرجل فیما یتخذ من الذہب والفضۃ مفضضا او مذہبا ما خلا الخاتم من الفضۃ وحلیۃ السیف
والسلاح لرخصۃ جاءت فیہ اھ غرض کا احتمال مرتفع ہو گیا۔ پس گھنڈی باقی رہی اور اگر اس مذکورہ سے قطع
نظر کر کے ازرار الذہب سے خالص سونے کے بٹن مراد لیا جاوے جب بھی ان کا ترک استعمال اولیٰ معلوم ہوتا ہے جیسا کہ
کلمہ لا باس سے مستفاد در شامی کے باب مکروہات الصلوٰۃ میں مذکور ہے۔ قال فی النہایۃ لان لفظۃ لا باس
دلیل علی ان المستحب غیرہ لان البأس الشدۃ علاوہ اسکے اس زمانہ میں اکثر لوگ واسطے فخر اور زینت
اور بڑائی کے پہنتے ہیں جو سبب ممانعت کا ہے۔ واسطے اسکے ممانعت کری ہی واسطے اسکو اکثر علماء و صلحاء نہیں
پہنتے بلکہ اکثر جہال و فساق پہنتے ہیں اب عرض یہ ہے کہ سونے چاندی کے بوتام کا جواز عبارت مذکورہ سے
ہی ہو تو اس کی تشریح اور شبہات کا رفع مفصل فرماویں یا اور نصوص و تصریحات فقہیہ سے اسکے جواز کی
تفصیل تحریر فرماویں تاکہ تحیر دور ہو اور اطمینان حاصل ہو۔

الجواب بعد مدت ہوئی حضرت مولانا قاری عبدالرحمن پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ کا قول کہ اس زمانہ کے
کلابتون کی گھنڈی ہو بٹن نہیں داخل نہیں اور ان کے صاحبزادے قاری عبدالسلام مرحوم سے سنکر صفائی
کے اس مسئلہ میں مجھکو تردد ہو گیا ہو اور اسوقت احتیاط کے درجہ میں اس سے رجوع کرتا ہوں۔ ۳۰ ربیع الثانی ۱۳۳۰ھ

اڑسٹھویں حکمت تحقیق ضرب دف در شادی

سوال کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس صورت میں کہ شادی کی تقریب پر باجہ دف کا بجوانا
کیسا ہے تحفۃ المشتاق میں جواز لکھا ہے اور تحفۃ الزوجین میں عدم جواز کے متعلق ترجیح ہے ایک مرتبہ یہاں پر حضرت مولانا
مولوی شیخ حسین صاحب انصاری بھوپال سے تشریف فرما ہوئے تھے اس مسئلہ کو پیش کر کے دریافت کیا گیا تھا

تو جواز ہی کا حکم فرمایا تھا۔ آپ کے متعلق کیا فتویٰ دیتے ہیں چونکہ میرٹھ خصوصاً اور بہار کے لوگوں کے نزدیک عموماً آپکا
فتویٰ معتبر ہوگا لہٰذا اس کے متعلق جواب شافی تحریر فرماویں۔

الجواب ۔ چونکہ مجھ کو کبھی اہتمام کے ساتھ اس مسئلہ کی تحقیق کا اتفاق نہ ہوا تھا اسلئے بنا بر قول مشہور خود بھی بنا بر
الجمہور یہ سمجھتا تھا کہ شادی میں دف بجانا جائز ہے۔ دیگر باجے ناجائز مگر تھوڑا زمانہ ہوا کہ ایک مضمون بوسیلہ اخبار الفقیہ
امرتسر ۵ نومبر ۱۹۱۴ء میں بعنوان باجوں پر تحقیق کی ایک زبردست رپورٹ شائع ہوا جو نظر سے گذرا جس سے متعارف دف
کے جواز میں بھی شبہ ہو گیا اور احتیاطاً ترک دف ہی کا عزم کر لیا افادہ عام کیلئے اسکی نقل کیجاتی ہے وھو ھذا۔

باجوں پر تحقیق کی ایک زبردست رپورٹ

کس قدر افسوس اور حسرت کا مقام ہے کہ حضور شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام تو فرمائیں کہ خدا نے مجھے ہدایت کیلئے
رسول بنایا اور حکم دیا کہ تمام جہان سے ڈھول باجے مٹا دوں (رواہ ابو داؤد والطیالسی فی اللفظ لہ احمد بن منیع و احمد بن
حنبل والحارث) اور یہ بھی فرمایا کہ میری امت میں سے ایک قوم آخر زمانہ میں مسخ ہو کر سور بندر ہو جائیں گے صحابہ نے پوچھا
کہ یہ لوگ مسلمان ہونگے یا کون؟ حضور نے فرمایا ہاں یہ سب مسلمان ہونگے خدا کی وحدانیت اور میری رسالت کی شہادت
دیتے ہونگے اور روزہ بھی رکھتے ہونگے مگر آلات لہو یعنی باجا اور دف بجاتے ہونگے راگ سنتے ہونگے اور شراب پیتے ہونگے تو مسخ کر دئیے
جاویں گے (رواہ مسند ابن حبان عن ابی ہریرۃ)

ان احادیث کی رو سے تو یہ ہونا چاہئے تھا کہ حضرات علماء جو شریعت کے حامل و نائب رسول تھے۔ یہ لوگ پوری کوشش
کر کے کل ڈھول و باجے اٹھا دیتے مگر بجائے اسکے انہی کو وہ سعی کی کسی نے ڈھولک و سارنگی کو قوالی کے ساتھ جائز کیا اور کسی نے
دف کو مطلقاً جائز سمجھا اور جو تحریر و تقریر اس کا جواز شائع کیا اور مولوی وحید الزماں سرگروہ غیر مقلدین نے تو غضب ڈھایا
اپنی کتاب نزل الابرار جو باہتمام مولوی ابو القاسم بنارسی چھپی ہے اسکے صفحہ ۳۷ میں صاف لکھ دیا ہے کہ شادی
میں ہر طرح کا باجہ و گانا نہ صرف جائز ہی نہیں بلکہ واجب و ضروری ہے اور جو حرام کہتا ہے وہ گمراہ ہے۔ انتہی انا للہ وانا
الیہ راجعون۔ اہل حدیث کا دعویٰ اور حدیث کی یہ قدر کی اور کھلم کھلا مخالفت رسول پر کمر باندھی ہو چونکہ
ہمارے علماء احناف کل باجے و گانے کو حرام کہتے ہیں اور اس میں کسی کا خلاف نہیں ہے البتہ سماع کے ساتھ ڈھولک
اور شادیوں میں دف بجانے میں اختلاف ہے لہٰذا ضرورت معلوم ہوئی کہ اس مسئلہ پر تحقیق کی پوری روشنی ڈالی جائے
تاکہ حق اور باطل میں فیصلہ ہو جائے اور برادران سنی حنفی کو اپنا مذہب معلوم ہو جائے۔

پہلی روشنی۔ مذہب حنفی میں کل باجے حرام ہیں۔ ہدایہ شریف میں ہے ان الملاہی کلہا حرام حتی التغنی بضرب القضیب۔ و نیز بزازیہ و درمختار میں ہے استماع صوت الملاہی کضرب قصب ونحوہ حرام۔ بخلاف مذہب شافعی کے کہ ان کے یہاں مباح اور ترک اولیٰ ہے چنانچہ آگے معلوم ہوتا ہے۔

دوسری روشنی۔ دف بھی چونکہ باجہ ہے لہذا حنفیہ نے تصریح و تشنیع کر دی کہ دف بھی حرام ہے گو شادی میں ہو۔ استماع ضرب الدف والمزمار وغیر ذلک حرام۔ شرح نقایہ میں ہے اما الاستماع ای استماع ضرب الدف والمزمار والغناء وغیر ذلک حرام۔ ابو المکارم میں ہے کرہ (تحریما) لہو کضرب الدف والمزمار۔ (مجموعہ فتاوی عزیزی رسالہ غنا میں کئی عبارتیں منقول ہیں۔ غنا و ضرب بربط و دف و آواز نے و طنبور است و آن ہم باین نص حرام اند ومن استحلہ فقد کفر و فی فتاوی البیہقی التغنی واستماعہ وضرب الدف وجمیع انواع الملاہی حرام ومستحلہا کافر و فی النہایۃ التغنی والطنبور والبربط والدف وما یشبہ ذلک حرام۔ الا بحسنہ میں ہے ملاہی و مزامیر و طنبور و نقارہ و دف وغیرہ بالاتفاق حرام

تیسری روشنی۔ مذہب شافعی میں بوقت شادی و ختنہ دف بجانا مباح ہے اور سوائے شادی و ختنہ میں حرام کہا۔ چنانچہ علامہ ابن حجر مکی اپنی کتاب کف الرعاع عن محرمات اللہو والسماع مطبوعہ مصر صفحہ ۳۶ علی ہامش الزواجر میں لکھتے ہیں القسم الرابع فی الدف المعتمد من مذہبنا انہ حلال بلا کراہۃ فی عرس وختان وترکہ افضل وھذا حکمہ فی غیرھما فیکون مباحا ایضا علی الاصح فی المنہاج وغیرہ وقال جمع من اصحابنا انہ فی غیرھما حرام۔ اور شیخ طریقہ سہروردیہ حضرت عارف باللہ شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی شافعی علیہ الرحمۃ عوارف المعارف میں فرماتے ہیں واما الدف والشبابۃ وان کان فیہما فی مذہب الشافعی فسحۃ الاولی ترکہما والاخذ بالاحوط والخروج من الخلاف یعنی باوجودیکہ ہمارے مذہب شافعی میں دف کو چھانج کیساتھ بھی بجانا مباح ہے اور ہمارے مذہب میں اس میں بڑی وسعت ہے مگر اس کا ترک کر دینا بہتر ہے اور بہتری و احتیاط اسی میں ہے کہ دف بالکل ترک کر دیا جائے۔ دیکھو شیخ سہروردی کا یہ کتنا نفیس خیال ہے کہ جب ہمارے مذہب میں مباح ہو نہ مستحب کہ بجانے سے ثواب ملے اور نہ واجب کہ ترک کر دینے سے گناہ ہو بلکہ صرف اس کے ترک کر دینے میں ہے کیونکہ اور مذہب جیسے حنفیہ وغیرہ میں حرام ہے اور حرام سے گناہ ہوتا ہے تو خطرہ و شبہ سے خالی نہیں اور شبہ کی چیزوں کا ترک کر دینا تاکیدی حکم ہے۔ قال علیہ الصلوۃ والسلام فمن اتقی الشبہات فقد استبرأ لدینہ وعرضہ وقال دع ما یریبک الی ما لا یریبک پھر شیخ سہروردی نے فرمایا کہ حضرت

کیونکہ بیہودگی اور مناسبت پائی جاتی ہے عبارت یہ ہے واما فی زماننا فالاولیٰ ان یکرہ فیہ لانہ اوحد ثان السخف
والسفاھۃ۔ اس پر علامہ نے لکھا ہو کہ ہمام اور بارودی کے زمانہ میں پانچسو برس کا فاصلہ ہوا تب اس سے
زیادہ خرابی آگئی ہو میں کہتا ہوں کہ علامہ ابن نجیم کو بھی گذرے ہوئے قریب چار سو برس ہو گئے سوائے شر و فساد
خیر و صلاح کا نام نہیں ہوا تب ایسا وجوہ شناعت کو ترک کر دینا چاہئے۔

چھٹی روشنی۔ اصل مذہب حنفیوں کا تو پہلی، دوسری روشنی کے ذیل میں جو عبارات لکھی گئی
ہیں اُن سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ عموماً باجہ اور خصوصاً دف بھی حرام ہے اب بعض علماء حنفیہ جو اپنی کتابوں میں
اعلان نکاح کیواسطے دف بجانا لکھتے ہیں تو اصل میں یہ قول ظاہر روایت کے خلاف ہوا کچھ تعجب نہیں
علماء حنفیہ کو روایات شافعیہ سے دھوکا ہو گیا ہو اور اسکے نظائر و امثال کتب حنفیہ میں کثرت سے ملتے ہیں کہ کسی
ایک کتاب میں کوئی قول دوسرے مذہب کا کسی مصنف نے لکھا اور دوسرے شخص اسکی دیکھا دیکھی اعتماد کر کے
اپنی تصنیف میں صحیح کر دیا اور وہ یوں ہی نقل ہوتا چلا آیا حتی کہ دس بیس کتب میں منقول ہوا اب کسی عالم
کو شبہ ہو سکتا ہو کہ مذہب حنفی کا یہ مسئلہ نہیں ہے مگر بوقت تحقیق معلوم ہو جاتا ہو کہ یہ قول خلاف مذہب
نقل در نقل ہوتا آیا ہو دیکھو علامہ ابن ہمام فتح القدیر باب نکاح الرقیق میں فرماتے ہیں۔ فھذا ھو الوجہ
وکثیرا ما یقلد الساھون الساھین یعنی ایسا بہت ہوتا ہو کہ بھولنے والے بھولنے والوں کی پیروی کرتے ہیں
بحر الرائق کتاب البیوع باب المتفرقات میں لکھتے ہیں۔ وقد یقع کثیرا ان مؤلفا یذکر شیئا خطأ فی کتابہ
فیأتی من بعدہ من المشائخ فینقلون تلک العبارۃ من غیر تغییر ولا تنبیہ فیکثر الناقلون لھا
واصلھا لواحد مخطی یعنی ایسا بہت ہوتا ہے کہ ایک مؤلف کسی مسئلہ کے لکھنے میں خطا کر جاتا ہے اسکے
بعد علماء و مشائخ اسکی دیکھا دیکھی لکھتے چلے جاتے ہیں حالانکہ خطا کرنے والا ایک ہی تھا۔ دیکھو صاحب
در مختار نے بہ تبعیت صاحب نہر الفائق و بحر الرائق لکھدیا اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ قرآن میں ۸۲ جگہ ہے
حالانکہ یہ شمار غلط ہو صرف اعتماداً یہ غلط شمار منقول ہو گیا۔ قرآن عظیم موجود ہو دیکھ لیجئے صرف ۳۲ جگہ ہے
ملیگا۔ پس ہماری کتب فقہیہ حنفیہ میں جو دف کا جواز اعلان نکاح کیواسطے لکھا ہوا ہو وہ اصل مذہب اور
ظاہر الروایت کی خلاف ہیں خشاء تقلید ہرگز نہیں ہو کہ دف کو جائز سمجھا جائے پس کسی عالم حنفی کی تصنیف
یا فتاوی میں جواز لکھنے سے حقیقت میں جائز نہ ہوگا بلکہ ان حضرات علماء احناف محققین کا اپنی تصانیف و فتاوی
میں لکھنا اسی بھول ہوگا یا ایک غلطی ہو جو نقل در نقل ہوتی گئی جسکا اصل مذہب میں پتہ نہیں اسی وجہ سو علماء

تورپشتی نے فرمایا کہ دف اکثر مشائخ کے نزدیک حرام ہے اور اس حدیث کا جس میں اعلان نکاح کیواسطے دف بجانیکا ذکر آیا ہے ہمارے مشائخ حنفیہ جواب دیتے ہیں کہ دف بجانے سے مراد اعلان ہے نہ حقیقت میں باجہ دف بجانا۔ چنانچہ شرح نقایہ اور نصاب الاحتساب و بستان العارفین میں یہ جواب مذکور ہے عبارت شرح نقایہ یہ ہے قال التورپشتی انہ حرام علی قول اکثر المشائخ وما ورد من ضرب الدف فی العرس کنایۃ عن الاعلان۔ جب حدیث شریف میں ضرب دف سے مراد اعلان و تشہیر ہے تو بعض متاخرین علماء حنفیہ کا جائز کہنا اور اس حدیث کو استدلال میں پیش کرنا صحیح نہیں بلکہ بے محل ہے اور ضرب دف اعلان و تشہیر کے مراد ہونے پر بڑا زبردست قرینہ یہ ہے کہ آج تک کسی ضعیف روایت سے بھی ثابت نہ ہوا کہ زمانۂ رسالت میں کسی صحابی نے اعلان نکاح کیلئے دف بجا کر اس حدیث کی تعمیل کی ہو۔ حالانکہ صحابہ کرام کو اتباع سنت میں جو شغف تھا وہ علماء پر مخفی نہیں اس سے زیادہ عجیب یہ ہے کہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد نکاح اپنا اور اپنی صاحبزادیوں کا فرمایا کبھی کسی نکاح میں آپ نے دف بجانیکا حکم نہیں دیا من ادعی فعلیہ البیان زیادہ سے زیادہ بخاری شریف کی حدیث ربیع بنت معوذ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ چند نابالغ لڑکیوں نے بعد زفاف کے دف بجایا تھا اس حدیث سے بالغ کے دف بجانیکا جواز نکالنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ لڑکیاں غیر مکلف تھیں اگر کسی روایت سے بالغ عورتوں کا بجانا ثابت بھی ہو جائے تو اسکے جواب میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حدیث کافی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ضرب الدف ولعب الصنج وضرب الزمارۃ یعنی اس حدیث کی رو سے کہا جائیگا کہ اگر آپ نے اجازت دی ہوگی تو پھر منع فرما دیا جسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ظاہر فرمایا۔ علاوہ اسکے جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دف کو مزمور الشیطان کہا اور حضور نے سکوت فرمایا خیال فرمائیے کہ اگر حضرت صدیق اکبر کا دف کو مزمور الشیطان فرمانا بجا اور صحیح نہ ہوتا تو شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام ضرور منع فرماتے پس جو جس روایت کے سبب مزمور الشیطان ٹھیرا ہو پھر کیونکر ممکن ہے کہ صحابہ کرام اس سے اعلان نکاح کرتے پس اکثر مشائخ حنفیہ کا حدیث ضرب دف سے اعلان اور تشہیر مراد لینا بہت بجا ہے کیونکہ زبان عربی اور فارسی کے محاورہ میں ضرب دف بول کر اعلان اور تشہیر مراد ہوا کرتی ہے زبان عربی کا حال تو ابھی علامہ تورپشتی اور علامہ فقیہ امام الہدی ابو اللیث سمرقندی اور علامہ عمر بن محمد بن عوض سنامی رحمۃ اللہ علیہم کے اقوال سے معلوم ہو چکا۔ فارسی میں بھی دف زدن کے معنی اعلان کردن و شہرت دادن کے ہیں نظیر کے طور پر حضرت شیخ سعدی علیہ الرحمۃ کا شعر جو بوستان میں ہے ملاحظہ فرمائیے ؎

کیے را چو من دل بدست کے — گرد بود و سے بدو خواری بے

پس از چو شہرہ شدی و فرزانگی — بدف بر زدندش بدیوانگی

مصرعہ اخیر کا ترجمہ یہ ہے کہ اسکی دیوانگی کا دف بجایا یعنی اسکو دیوانہ مشہور کیا پس جس طرح یہاں دف بجانے سے مشہور کرنا مراد ہے اسی طرح حدیث کا مطلب ہے کہ نکاح کو علانیہ کرو اور خوب مشہور کرو۔

ساتویں روشنی۔ تنزل کے درجہ پر اگر بعض علما احناف متاخرین کا استدلال صحیح مان لیا جائے کہ اعلان نکاح کیواسطے دف بجانا کچھ مضائقہ نہیں بلکہ مباح ہے تو ان شرائط و قیود کا لحاظ ضروری ہے جو مباح سمجھنے والوں نے بیان کیا ہے شرط اول اعلان نکاح ہو شرط دوسری تطریب نہو چنانچہ شامی و طحاوی سراجیہ اور شرح ابو المکارم اور شرح نقایہ بجادریں ہے ہو ھذا اذا لم یکن لہ جلاجل ولم یضرب علی ھیئۃ التطریب۔ تیسری شرط یہ ہے کہ بہت تھوڑی دیر تک بجایا جائے۔ لمعات میں ہے وحمل الحدیث علی اباحتہ مقدار الیسیر مجمع البحار میں ہے واقتصر علی القدر الیسیر فی نحو العرس والعید الخ پس آجکل جو جائز سمجھا جاتا ہے کہ متعدد دف برات کیساتھ لیکر چلتے ہیں اور بجانے والے بھی کاریگر ہوتے ہیں جو کچھ دنوں تک بجانا سیکھتے ہیں جس میں خلاف تطریب ہوتی ہے یہ کیونکر جائز ہوگا جائز ہونیکی صورت حسب تصریحات ان علماء کے صرف یہ ہو سکتی ہے کہ بعد نکاح ہو گیا ہے قبل نکاح کے برات کیساتھ دف بجانا اور اسکو شرعی برات قرار دینا نہایت قبیح اور مذموم ہے اور اسمیں شرعًا چند قباحتیں ہیں اول یہ کیونکہ نکاح ابھی ہوا نہیں پھر اعلان کیسا دوسرے نمایش کیونکہ برات کے ساتھ دف لیجانے میں سوائے نمایش کے دوسری غرض شرعی نہیں ہو سکتی اور نمایش خود حرام ہے تیسرے اسراف کیونکر بیشغل بجایا مخالف ہے کہ جس سے ہو منع نا جائز ہے یہ جس صورت کیساتھ علمائے متاخرین نے خلاف مذہب دف کے جواز کی صورت لکھی ہے وہ طریقہ مروج نہیں اور جو مروج ہے وہ خود ان کے نزدیک جائز نہیں علاوہ اسکے سب سے زیادہ تعجب خیز یہ امر ہے کہ اعلان نکاح کیواسطے صرف دف کو لوگ جائز سمجھتے ہیں اور دوسرے باجوں کو ناجائز جانتے ہیں یہ ایک نہایت نامعقول بات ہے جو علما متاخرین اعلان نکاح کے واسطے اپنے مذہب کے خلاف دف کی اجازت دیتے ہیں وہ بھی مسلما رکھتے ہیں کہ اعلان نکاح کیواسطے دف کی تخصیص نہیں جس باجہ سے ممکن ہو اعلان کر سکتے ہیں مگر جو باجہ ہو تینوں شرائط مذکورہ جو ابھی لکھی گئی ہیں ان کا لحاظ بہرحال لازم ہے اب ان عبارتوں کو ملاحظہ فرمائیے جن سے دف کی خصوصیت نہیں ثابت ہوتی قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رسالہ سماع میں فرماتے ہیں چوں ضرب دف برائے اعلان نکاح حلال باشد باید کہ دیگر طبول

لکھا ہوا وطرح منقول ہے مگر محدثین نے اسکو موضوع وباطل کہا ہے چنانچہ اللآلی المصنوعۃ جلد ثانی کتاب الاحکام والحدود میں یہ روایت بخیر و بین عمر کی سند سے نقل کرکے کہا ہے موضوع فیہ مجاہیل قال الدار قطنی حدیث مجاہد عن ابن عباس فی حدیث ابی شحمۃ لیس بصحیح وقد روی من طریق عبد القدوس بن الحجاج عن صفوان عن عمر و عبد القدوس کذاب وصفوان بینہ وبین عمر رجال۔ اور اس کے بعد اس روایت کی جسقدر اصل ہے اسکو اس طرح نقل کیا ہے والذی ورد فیہ انما ذکرہ الزبیر بن بکار وابن سعد فی الطبقات وغیرہما ان عبد الرحمن الاوسط من اولاد عمر ویکنی ابا شحمۃ کان بمصر غازیا فشرب لیلۃ نبیذا فخرج الی السکر فجاء الی عمرو بن العاص فقال اقم علی الحد فامتنع فقال لہ انی اخبر ابی اذا قدمت علیہ فضربہ الحد فی دارہ ولم یخرجہ فکتب الیہ عمر یلومہ ویقول الا فعلت بہ ما تفعل بجمیع المسلمین فلما قدم علی عمر ضربہ واتفق انہ مرض فمات ۱۰ محرم ۱۳۳۹ھ

ضرورت حکمۃ شرائط تعلیم ترجمہ قرآن بعوام

سوال کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ زید کہتا ہے کہ عوام مسلمان لڑکوں اور لڑکیوں کو خاص کر ان بچوں کو جو تجارت پیشہ اور نوکر پیشہ ہیں تعلیم کے زمانہ میں فکر معاش کی طرف رجوع کرکے قرآن کی نعمتوں سے ہمیشہ کیلئے محروم ہو جاتے ہیں ایسے تمام بچوں کو مدرسوں میں بجائے تمام علمائے اہل سنت اعتماد کے ذریعہ جملہ علمائے اہل سنت مولانا مولوی رفیع الدین صاحب دہلوی یا مولانا مولوی شاہ عبد القادر صاحب محدث دہلوی یا مولانا مولوی شاہ اشرف علی صاحب سلمہ ان تینوں تراجم میں سے کسی ایک ترجمہ کو یا اسکے سوا جسکو کہ جملہ علمائے اہل سنت پسند کریں بغیر تعلیم صرف ونحو کے مدرسوں میں اساتذہ کے ذریعہ لفظاً لفظاً قرآن مجید یا مختصر رسالہ پڑھنے کے بعد یا اردو زبان منکشف جانے کے بعد ضرور بضرور پڑھانا اور سکھانا چاہئے اور اسکے ثبوت کے دلائل یہ ہیں

قرآن مجید کی آیات ۔ اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْاٰنَ لَرَآدُّکَ اِلٰی مَعَادٍ پ ۲۰ ع ۱۲ اس آیت سے تعمیل احکام قرآن مجید فرض ہوا تو قرآن مجید کا سیکھنا ضروری کیونکر نہ ہو۔ اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ ۝ پ ۱۲ ع ۱۱۔ جب قرآن مجید کے نزول سے سمجھنے کا حکم ہوا تو سیکھنا اسکو کیونکر ضروری نہ ہو۔ اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰى قُلُوْبٍ اَقْفَالُهَا ۝ پ ۲۶ ع ۷۔ قرآن مجید غور کے ساتھ سمجھنا ہوا تو بغیر سیکھنے کے یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے۔ كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَيْكَ مُبٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوْٓا اٰيٰتِهٖ وَلِيَتَذَكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ ۝ پ ۲۳ ع ۱۲

کے ذیل میں تفسیر فتح البیان میں ہے۔ یہ آیت ہر بات میں دلیل ہے کہ اللہ پاک نے قرآن شریف کو اس واسطے نازل کیا ہے کہ اسکے معنی میں تفکر و تدبر کریں۔ صرف یہی نہیں کہ بغیر سمجھے فقط اسکی تلاوت کریں۔ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ (پ ۲۵ ع ۹) کے ذیل میں تفسیر ابن کثیر میں ہے کہ تم سے اس قرآن کی بابت پوچھا جائیگا اور تم سے اس پر عمل کرنے کی بابت پوچھا جائیگا اور اسکے امر میں کیونکر رہے۔ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (پ ۹ ع ۱۲) کے ذیل میں تفسیر فتح القرآن میں ہے جو خدا اور رسول کو پہچانا اور انکا کلام سمجھے بغیر پرستش میں لگے تو دوزخ میں جائے۔ وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا (پ ۱۹ ع ۱) کے ذیل تفسیر ابن کثیر میں ہے اللہ تعالیٰ اپنے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے خبر دیتا ہے کہ حضور نے عرض کیا اے میرے رب میری قوم نے قرآن مجید کو پس پشت ڈال دیا ہے اور انکی عادت ہے کہ قرآن کی طرف کان نہیں رکھتے اور اسکو نہیں سنتے یہ بھی چھوڑنے میں داخل ہے اور اسکے ساتھ ایمان نہ لانا اسکو سچا نہ جاننا اور اس میں تدبر نہ کرنا اور اسکو نہ سمجھنا اور اس پر عمل نہ کرنا اور اسکے امروں کو نہ ماننا اور اسکے زواجر کو نہ چھوڑنا اور اس کو چھوڑ کر شعروں اور قصوں اور گانا غناء سرود وغیرہ کی طرف جانا بھی اسکے چھوڑنے میں داخل ہے اور اسکے سوا غیر کی طرف جانا جو رسول لایا ہو وہ قرآن نہیں ہے یہ بھی قرآن کے چھوڑنے میں سے ہے۔

احادیث شریف عن عثمان رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیرکم من تعلم القرآن وعلمہ رواہ البخاری۔ اس حدیث میں رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے بہتر شخص قرآن مجید سیکھنے اور سکھانے والوں کو ارشاد فرمایا ہے۔ عن عبیدۃ الملیکی وکانت لہ صحبۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اہل القرآن لا تتوسدوا القرآن واتلوہ حق تلاوتہ من آناء اللیل والنہار وافشوہ وتغنوہ وتدبروا ما فیہ لعلکم تفلحون ولا تعجلوا ثوابہ فان لہ ثوابا رواہ البیہقی۔ اس حدیث میں جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو غور و تدبر کے ساتھ پڑھنے کا ارشاد فرمایا ہے بغیر سمجھے کچھ نہیں ہے۔ عن الحارث الاعور قال مررت فی المسجد فاذا الناس یخوضون فی الاحادیث فدخلت علی علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فاخبرتہ فقال وقد فعلوہا قلت نعم قال اما انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الا انہا ستکون فتنۃ فقلت

ما المخرج منها یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، قال کتاب اللہ فیہ نبأ ما قبلکم وخبر ما بعدکم وحکم ما بینکم ہو الفصل لیس بالھزل من ترکہ من جبار قصمہ اللہ ومن ابتغی الھدی فی غیرہ اضلہ اللہ وھو حبل اللہ المتین وھو الذکر الحکیم والصراط المستقیم ھو الذی لا تزیغ بہ الاھواء ولا تلتبس بہ الالسنۃ ولا یشبع منہ العلماء ولا یخلق من کثرۃ الرد ولا تنقضی عجائبہ وھو الذی لم تنتہ الجن اذ سمعتہ حتی قالوا انا سمعنا قرآنا عجبا یھدی الی الرشد فآمنا بہ من قال بہ صدق ومن عمل بہ اجر ومن حکم بہ عدل ومن دعا الیہ ھدی الی صراط مستقیم رواہ الترمذی والدارمی۔ اس حدیث میں قابل غور یہ ہے کہ جبکہ فتنوں کے زمانہ میں جناب رسالتمآب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو قرآن مجید مضبوط پکڑنے کا حکم تاکید شدید سے ارشاد فرمایا ہو تو ظاہر ہے کہ ہمارے زمانہ میں جو اسلام میں تہتر گروہ فرقے پیدا ہو کر فتنہ و فساد مچائے ہوئے ہیں ہم اہل سنت کو اپنے لڑکے و لڑکیوں کو ترجمہ تعلیم قرآن مجید کی کیونکر ضروری نہ ہو طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم ومسلمۃ اس حدیث سے علم دین کا جاننا ہر ایک پر فرض ہوا تو علم دین میں تعلیم ترجمہ قرآن مجید سب سے مقدم پھر احادیث و تفاسیر و فقہ و عقائد سکھلانا بھی لازمات سے ہے۔

ہندوستان کے مشہور و مستند علمائے کرام کے اقوال

شیخ الاسلام مولانا مولوی شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی اپنی کتاب فتح الرحمن کے دیباچہ میں فرماتے ہیں۔ و مرتب این کتاب بعد ملاحظہ متن قرآن و رسائل مختصر فارسی است یا فہم لسان فارسی بے تکلف دست دہد و تخصیص صبیان اہل حرفہ (جمع حرفہ) و سپاہیان کہ توقع استیفاء علوم عربیہ ندارند و در اوائل سن تمیز ایشان را بایشان تعلیم باید کرد تا اول چیزے کہ در جوف عالیشان در آید معنی کتاب اللہ شود تا سلامت فطرت از دست نرود و سخن ملاحدہ کہ بر نوع صوفیہ صافیہ مستتر شدہ عالم را گمراہی سازند فریفتہ نکند و ارا جیف رحیر یا تحریر وضع علوم تمام و سخن متحوران بجز انتظام خرچ سینہ را ملوث نسازد و نیز آنکہ بعد انقضاء خطر عمر (یعنی جوانی) آنکہ توفیق بیابند بتحصیل علوم کلیہ (مثل نحو و صرف) متوسل گردند کتاب ایشان را با آنہا آموخت تا از تلاوت حلاوت یابند و نفع تمام آں برحق جمہور مسلمانان حقوقی است انفع واشرف التعلیم۔ اما در حق صبیان مبتدیان خود ظاہر است چنانکہ گفت آمد اس مضمون میں شاہ صاحب نے خصوصیت کے ساتھ پیشہ ور و تمام مسلمانوں کے لڑکے و لڑکیوں کو بغیر تعلیم صرف و

سنبھالی جائیں۔ اسلئے اب ہم مؤدبانہ علماء کرام سے گذارش کرتے ہیں کہ ان ہر دو کے اقوال پر بنظرِ غائر توجہ فرما کر مدلل طور سے بیان فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الملتمس (۱) ملا شمس الدین (صاحب تحصیل انبارزی) (۲) قاضی امین الدین (صاحب تحصیل وارزیس وانبارزی) (۳) ملا ابراہیم حاجی ابراہیم (صاحب تحصیل انبارزی) (۴) فخر الدین لعل شاہ (صاحب تحصیل انبارزی)

جواب و منہ الصدق والصواب۔ تعلیم قرآن مجید کے سب کیلئے صغار ہوں یا کبار عوام ہوں یا خواص مطلوب و مامور بہ ہونا ظاہر ہے اور اس میں تعلیم ترجمہ بھی داخل ہے اسلئے کہ عجم کا ترجمہ سے وہی تعلق ہے جو عرب کا اصل سے ہے اور عوام عرب کو کہیں اسکی تعلیم سے مستثنیٰ نہیں کیا گیا اسلئے عوام عجم کو بھی تعلیم ترجمہ سے مستثنیٰ نہ کیا جاویگا اور روایت لا تعلموھن سورۃ یوسف کی صحت ثابت نہیں ہوئی البتہ اگر کہیں تعلیم کی کیفیت میں مفاسد پیدا ہونے لگیں تو خود ان مفاسد کا انسداد کیا جاویگا اور اس انسداد کی تدابیر امور اجتہادیہ ہیں جو مبنی ہیں تجارب پر کہ ان میں مصلحین کی رائے مختلف بھی ہو سکتی ہیں سو اسکے اصول یہ احقر اپنے تجربہ کے موافق لکھتا ہے۔

۱ تعلیم کنندہ عالم کامل و حکیم عاقل ہو کہ ترجمہ کی تقریر اور مضامین تفسیر کے انتخاب میں مخاطبین کے فہم کی رعایت رکھے۔

۲ متعلم خوش فہم و منقاد ہو جب بالا ہو خود پستہ ہو کہ تفسیر سمجھنے میں غلطی نہ کرے اور تفسیر بالرائے کی جرأت نہ کرے۔

۳ اگر کوئی مضمون متعلم کے تحمل فہم سے بالاتر ہو اسمیں معلم سکوت کرے کہ اس مقام کا ترجمہ محض تبرکاً پڑھ لو یا اجمالاً اس قدر سمجھ لو اور آگے تفصیل میں نہ کاوش کرو اور وہ متعلم بھی اسکو قبول کرے اسی طرح اگر معلم اوصاف مذکورہ کا جامع میسر نہ ہو تو وہ بھی ایسے مقامات کی بالکل تقریر نہ کرے صرف ترجمہ کی عبارت پڑھا دے چنانچہ ہمارے قصبات میں اکثر لڑکیاں قرآن مجید کا ترجمہ پڑھتی ہیں مگر اس طرح کہ صرف عبارت پڑھا دی نہ معلم تفسیر کی تقریر کرتی ہے نہ متعلم اسکی تحقیق محض برکت حاصل کرنا اور بے تکلف جتنا اجمالاً سمجھ میں آ جاوے اس کا سمجھ لینا مقصود ہوتا ہے۔ اسکے بعد یہ تمیدی جب قابل تفسیر سمجھنے کے ہو جاویں خواہ کچھ کتابیں پڑھنے سے خواہ معلومات کی وسعت سے خواہ علماء کی صحبت سے اسوقت مگر کسی عالم محقق سے ترجمہ مع حل کے پڑھا لیں ابتدائی پڑھنے پر کفایت نہ کریں اور سوال جو پوچھنے والے کی تعلیم کی مطلوبیت کے لکھے ہیں قواعد شرعیہ سے مقید ہیں ان ہی شرائط کے ساتھ چنانچہ حضرت شاہ عبد القادر صاحب کے کلام میں بعض شرائط کی باختلاف عنوان تصریح بھی ہے اسی طرح بے استاد جو تراجم و تفاسیر کا مطالعہ کرتے ہیں ان کیلئے بھی بعض محققین ان ہی شرائط کو ضروری کہتے ہیں اور جہاں ایسا استاد نہ ملے وہاں یہ رائے دیتے ہیں کہ اول معلومات دینیہ ضروریہ کو حاصل کرو تاکہ علوم قرآن سے مناسبت ہو جائے پھر مطالعہ کے

کی صفتیں دو قسم ہیں لازمہ کہ کسی وقت ذات حروف سے منفک نہیں ہوتیں اور غیر لازمہ کہ کسی وقت ذات حروف
میں پائی جاتی ہیں اور کسی وقت نہیں۔ غیر لازمہ کی مثال جیسے راکی ترقیق کہ کسی وقت را میں پائی جاتی ہے کسی وقت نہیں
اور یہ سب قراء کے نزدیک بدیہی ہے اور لازمہ کی مثال جیسے ہمس و جہر اور شدت اور رخاوت کہ کسی وقت اور
کسی آن اپنے موصوف سے جدا نہیں ہوتی قال العلامۃ علی القاری فی المنح الفکریۃ صفحہ ۱۹ فی بیان الفرق بین
حق الحروف و مستحقہا۔ والفرق بین حق الحروف و مستحقہا ان حق الحرف صفۃ اللازمۃ لہ من
ہمس و جہر و شدۃ و رخاوۃ و غیرہا لغیر الصفات الماضیۃ و مستحقہا ما ینشأ عن ہذہ
الصفات کترقیق المستفل لا احدہا و قال شیخ الاسلام الشیخ زکریا الانصاری فی شرح الجزریۃ صفحہ ۳۲
وہو ای التجوید اعطاء الحروف حقہا من صفۃ اللازمۃ لہا من ہمس و جہر و شدۃ و رخاوۃ و غیر
ذلک من الصفات الماضیہ و مستحقہا ما ینشأ عن ہذہ الصفات کترقیق المستفل لا احدہا و قال
شیخ الاسلام زکریا الانصاری شرح الجزریہ صفحہ ۳۲ وہو ای التجوید اعطاء الحروف حقہا من صفۃ
اللازمۃ لہا من ہمس و جہر و شدۃ و رخاوۃ و نحوہا الخ و قال الشیخ خالد الازہری فی شرح الجزریۃ صفحہ
ان التجوید اعطاء الحروف حقہا من صفاتہا اللازمۃ لہا کالہمس و الشدۃ و نحوہما و قال ابن المصنف
ای ابن الشیخ محمد بن الجزری فی شرح الجزریۃ صفحہ ۱۰ والفرق بین حق الحروف و مستحقہا ان حق الحروف
صفۃ اللازمۃ لہا من ہمس و جہر و شدۃ و رخاوۃ و غیرہا لغیر الصفات الماضیۃ الخ ان
سب ائمہ کے کلام سے صراحۃً ثابت ہو گیا کہ ہمس حرف مہموس کی صفت لازمہ ہے اور شدۃ حرف شدید کی صفت لازمہ
و علی ہذا القیاس جہر و رخاوت وغیرہ ہیں اسکو خوب یاد رکھنا چاہئے۔

دوسرا مقدمہ۔ حروف دو قسم کے ہیں۔ اصلیہ اور فرعیہ۔ فرعی وہ حرف ہے کہ دو حرفوں کے خلط کرنے سے
پیدا ہوا ہو جیسے صاد مشمہ بالزا کہ صاد اور زا کے خلط کرنے سے پیدا ہوا ہے۔ اور اسی طرح وہ حرف بھی فرعی کہلاتا
جو دو مخرجوں میں آمد و رفت رکھتا ہے یعنی مخرج اصلی سے غیر اصلی میں اور اصلی سے مخرج اصلی میں آ جاتا ہے جیسے نون
مخفاۃ کہ حرف اخفاء دور کرنے سے مخرج اصلی میں آ جاتا ہے جو کہ بعد حرف اخفا لگا لینے سے خیشوم میں چلا جاتا ہے
حرف اصلی حرف فرعی کے مقابل ہے کہ اسمیں نہ دو حرف کا خلط ہوتا ہے نہ مخرج اصلی اور غیر اصلی اور غیر اصلی میں مثل
نون مخفاۃ کے منتقل ہوتا رہتا ہے پھر حروف فرعیہ دو قسم ہیں فصیحہ اور غیر فصیحہ فصیحہ میں سے پانچ حروف قرآن مجید
میں وارد ہوتے ہیں۔ و قال المحقق فی شرح المقدمۃ جو شیخ زکریا انصاری نے مقدمہ جزریہ کی شرح کی ہے اور منح الفکر

میں یہ عربی صحیح اور اول کی دونوں قسمیں جائز ہیں۔ کما فی نہایۃ القول المفید فی التجوید ما قلا ھن یبالغ المرعشی والتمہید اذا نطقت بہا ای بالکاف فرفعہا حقہا واحط بما فیہا من الشدۃ والہمس لئلا تذہب بہا الی الکاف الصماء الثانیۃ فی بعض لغات العجم وہو غیر جائز فی لغۃ العرب فیجب حذرہ من اجراء الصوت معہا ای مع الکاف کما یفعلہ ۔۔۔ بعض النبط والاعاجم ہذا آخر ما ظہر لی فی ہذا المقام والحمد للہ الملک العلام والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ خیر الانام وعلی آلہ الکرام وصحبہ العظام۔ فقط۔

بہترویں حکمۃ تحقیق سجدہ بر تکیہ

سوال مسئلہ ذیل اور روایت ذیل میں تعارض معلوم ہوتا ہے اسکی تحقیق مطلوب ہے۔

مسئلہ سجدہ کرنے کیلئے تکیہ وغیرہ کوئی اونچی چیز رکھ لینا اور اسپر سجدہ کرنا نہ چاہئے جب سجدہ کی قدرت نہ ہو تو سر سے اشارہ کر لیا کرو تکیہ کے اوپر سجدہ کرنے کی ضرورت نہیں بہشتی زیور حصہ دوم بیان صلوٰۃ المریض ص ۲۶ حصہ دوم

روایت ۔ ولا یرفع الی وجہہ شیئا یسجد علیہ فانہ یکرہ تحریما۔ در مختار

قولہ ۔ فانہ یکرہ تحریما۔ قال فی البحر واستدل للکراہۃ فی المحیط بنہیہ علیہ الصلوٰۃ والسلام عنہ وہو یدل علی کراہۃ التحریم اھ وتبعہ فی النہر اقول ہذا محمول علی ما اذا کان یحمل الی وجہہ شیئا یسجد علیہ بخلاف ما اذا کان موضوعا علی الارض یدل علیہ ما فی الذخیرۃ حیث نقل عن الاصل الکراہۃ فی الاول ثم قال فان کانت الوسادۃ موضوعۃ علی الارض وکان یسجد علیہا جازت صلوتہ فقد صح ان ام سلمۃ کانت تسجد علی مرفقۃ موضوعۃ بین یدیہا لعلۃ کانت بہا ولم یمنعہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ذلک اھ فان مفاد ہذہ المقابلۃ والاستدلال عدم الکراہۃ فی الموضوع علی الارض المرتفع ثم رأیت القہستانی صرح بذلک رد المحتار جلد اول صفحہ ۵۰۰ باب صلوٰۃ المریض۔

الجواب ۔ فی مراقی الفلاح وجعل ایماءہ برأسہ للسجود اخفض من ایماءہ برأسہ للرکوع وکذا العجز عن السجود وقدر علی الرکوع یومی بہما لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عاد مریضا فرآہ یصلی علی وسادۃ فاخذہا ورمی بہا فاخذ عودا لیصلی علیہ فرمی بہ وقال صل علی الارض ان

کرنا کہ جیسے نقشہ مذکور کو تیجیے یہی جناب نے پایا ہے مگر خلاف شرع غلو نہ کریں اور یا عمل اس پر ہو تو اثبات نفسانیہ کا غلبہ ہو جاتا
ہوتا اور دفع حاجات دنیاوی و حصول خیر ہاتھ آتے ہیں جیسے عوام کا عقیدہ شرعیہ پر قائم رہنا قطعاً خلاف بلا ثبوت و شائع کیجے
آتی عبارت کا لکھ دینا ہرگز کافی نہیں ورنہ اس کا شائع کنندہ مسلمانوں کو ایک نئے فتنے میں پھنسا دینے کی وجہ سے مواخذہ آخرت کے
بری الذمہ ہو سکتا ہے اور نقشہ نعلین مبارک کو زاد السعید حضرت مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب تھانوی کے
ساتھ ملانے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس کا ماخذ یہی کتاب ہے اور اس میں کوئی شرعی دلیل قائم نہیں کی گئی کتاب فتح المتعال
فی مدح النعال کا حوالہ اس میں بھی دیا گیا ہے یہ کتاب بھی اثبات مطلوب کے لئے کافی نہیں ہے انتہی بتغیر الفاظ
وفی ما صدر منہم بلسان القال واقلہ بلسان الحال ہیں جناب والا کی خدمت میں مودبانہ عرض ہے
(۱) مثال النعلین کی تقریر کہاں تک صحیح ہے اور کہاں تک غلط (۲) نقشہ مرسلہ کی وجہ سے عوام کا مفاسد میں مبتلا ہو جانا محتمل
ہے یا نہیں (۳) نقشہ مرسلہ کا بوسہ دینا سر پر رکھنا وغیرہ کے مشروع ہونے پر دلیل شرعی کیا ہے اگر بعد عمل اعمال
حصول خیر و برکت کیلئے جائز کہا جاوے تو کیا وجہ ہے کہ قیام مولود و فاتحہ و تعزیہ و نقشہ ہائے موئے مبارک و جبہ و عمامہ مبارک
وغیرہ جیسے اعمال کے بارہ میں اسی وجہ کو کیوں کافی سمجھا جاوے بلکہ ان میں سے بعض اعمال کو بدعت و ناجائز کیوں نہ
قرار دیا جاوے اور اگر نہیں تو مابہ الفرق کیا ہے (۴) قرون ثلثہ مشہود لہا بالخیر و زمانہ مجتہدین عظام میں اس طرح بوسہ دینے
سر پر رکھنے وغیرہ کا دستور تھا یا نہیں اگر تھا تو اسکی تصریح نقل فرماویں۔ خاص کر تحفہ مبارکہ ملبوسات شریفہ
علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کیساتھ فیوض و برکات کا قائل کرنا امر آخر ہے اور تشبیہ دوسری چیز ہے اس لئے یہ قول
خیال ہو کہ اصل کے ساتھ کسی برتاؤ کا دکھلانا وہی برتاؤ نقل کیلئے ثابت کرنا قیاس مع الفارق ہوگا (۵) جبکہ
نقشہ نعل شریف اس درجہ واجب التعظیم قرار پایا کہ سر پر رکھا گیا اسکے وسیلہ سے دعا مانگنا باعث حصول خیر و برکت
ہو تو دوسری صورت میں اگر کوئی شخص نقشہ نعل چرمی یا چوبی ہو کر اسکا عمامہ میں باندھنا چاہے جس کے پاک و ناپاک جگہ آمد
و رفت میں ملوث ہونا ظاہر ہے کیا حکم رکھتا ہے (۶) اصل نعلین کے ساتھ کسی صحابی رضی اللہ عنہ کا یہ معاملہ کرنا
ثابت ہے جو کہ اسکی نقل کیساتھ تجویز کیا گیا ہے بوقت جواب حضرت مصنف کتاب امداد الفتاوی جلد سوم صفحہ ایک سو
چالیس مسائل شتیٰ مطبوع مجتبائی دہلی اور مضمون کتاب زاد السعید متعلق نعل شریف کا تعارض کو ملاحظہ
فرما لیا جاوے۔ فقط

الجواب اس مسئلہ میں دو مقام پر کلام ہے ایک تو فی نفسہ قطع نظر عوارض ہے اور اس تمثال کیساتھ ایسا معاملہ کرنے کا

عہ اس مسئلہ پر رسالہ اتمام النعال فی بعض احکام التمثال دیکھنا چاہئے جس میں حضرت حکیم الامۃ مولانا و مولانا کفایت اللہ
دہلوی کی بھی تحریر ہے یہ رسالہ دہلی کے کتب خانہ ... سعید نے شائع کیا ہے ۱۲

کیا حکم ہے۔ دوسرے یہ کہ عوام کے مفاسد حالیہ یا مآلیہ محتملہ یا احتمال غالب کا اعتبار ہے کیا حکم ہے سوا امر اول کی تفصیل یہ ہے
کہ اگر دین اور عبادت سمجھ کر ایسا کیا جائے تب تو بدعت ہے کیونکہ اس کی کوئی دلیل وارد نہیں اور اگر ادب یا
شوق طبعی سے کیا جائے تو کوئی حرج نہیں ایسے امور طبعیہ کے جواز کیلئے دلیل کی ضرورت نہیں خلاف دلیل نہ ہونا
کافی ہے اور جو سلف سے اسکی نظیر منقول ہے اسکا محمل یہی ادب یا شوق طبعی ہے جیسے حضرت عثمانؓ کا قول ہے
ولا مسسته ذکری بیمینی منذ بایعت بها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رواہ ابن ماجہ فی
باب کراهة مس الذکر بالیمین ظاہر ہے کہ یہ رعایت بنا بر حکم شرعی نہیں ورنہ تو تخصیص کا وقت یا عمر بھر
یمین ہی جائز نہ ہوتا اور جیسے قاضی عیاض نے عبدالرحمن سلمی سے و احمد بن فضلویہ زاہد غازی کا قول نقل کیا
ما مسست القوس بیدی الا علی طہارۃ منذ بلغنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخذ القوس
بیدہ من فتاوی العلامۃ عبد الحی ص ۳۲۷ ظاہر ہے کہ مبنی اسکا بجز ذوق و عشق کے اور کیا تھا
اور اس تقریر سے امداد الفتاوی و زاد السعید کا تعارض بھی مرتفع ہو گیا جو سوال سادس میں سائل نے لکھا ہے
کہ اول میں حکم شرعی کا بیان ہے اور ثانی میں شوق کا چنانچہ خود امداد الفتاوی کی اس عبارت میں شوق کی بنا
پر ایسے فعل ہو جانے پر ملامت کی نفی صریح ہے یہ تو تفصیل ہے حکم فی نفسہ کی اور امر دوم کی تحقیق یہ ہے کہ جہاں
احتمال مفاسد کا غالب ہو وہاں روکا جاویگا اور فتوی اس وقت عوام کی حالت پر نظر کر کے احتیاطاً یہی تھا
چنانچہ اسی بنا پر ہمیشہ خیال ہوتا تھا کہ زاد السعید کے مضمون کے متعلق اپنے تنبیہ کر دوں الحمد للہ اس وقت اسکی توفیق
ہوئی لیکن اسکے ساتھ ہی دوسری جانب میں بھی اصلاح ضروری ہے مثلاً اس تمثال کے ساتھ قصداً اہانت کا
معاملہ کرنا کھلی علامت ہے قساوت کی کیونکہ گو وہ نعل نہیں ہے مگر تماثل و تشابہ کے سبب جو نعل سے ملابست
مناسبت ہے اسکی مانعیت کیلئے کافی ہے چنانچہ اس کا انکار تو مانعین بھی نہیں کر سکتے کہ جس طرح نعل شریف
پر باوجود اسکے ظاہر ہو چکے بعض کلمات طیبہ اسم مبارک لکھنا سوء ادب ہے اسی طرح تمثال پر ان کا لکھنا سوء
ادب ہے جیسا اس تمثال میں اسکا ارتکاب کیا گیا جو قلب پر بہت ثقیل معلوم ہوتا ہے جس سے یہ نقشہ میری رائے
میں قابل دفن ہو گیا کیونکہ اسکے ابقاء میں جائز رکھنا ہے اہانت اسم مبارک کا نعوذ باللہ منہ یا جس طرح اصل
نعل شریف کو قرآن شریف کیساتھ ایک غلاف میں رکھنا درست نہیں اسی طرح تمثال نعل کو بھی۔ قرآن حکیم
کا مبنی اگر تشابہ نہیں تو کیا ہے پس صاف معلوم ہوا کہ من وجہ نعل و مثل کو بعض احکام میں تشارک ہے۔ پس تمثال کی
اہانت کو بھی گوارا نہ ہوگا اور جس طرح ان کلمات کی کتابت کا وجوب اجتناب مجبوراً یا بعین یہاں وجہ شبہ سے

من وجہ تشارک اصل لنقل فی بعض الآثار کا اسی طرح اس کتابت وجود از کتاب حجت ہو مجوزین یا وہ ذانی ہو من کل الوجوہ تشارک اصل ونقل فی کل الآثار کا اور اگر یہ تشارک منفی نہیں تو کیا وجہ کہ اصل پر یہ کتابت ناجائز ہوا نقل پر جائز اس تحقیق سے ضروری احکام کا انضباط اور قواعد تفریط جانبین کی اصلاح دونوں امر حاصل ہو گئے [illegible] سوالوں کا جواب بھی نقل آ گیا واللہ اعلم ۸ رمضان ۱۳۳۱ھ

چوہترویں حکمت تفصیل حکم رطوبت فرج

فصل دہم در تحقیق انتقاض وضو برطوبت فرج بر تقدیر طہارت او

ایک لفافہ آیا جس میں سے کر ایک جواب کی نقل اور دوسرا جواب اسکے خلاف مرقوم تھا وہ ذیل میں ہے۔

سوال بعض عورتوں کو جو سفیدی اکثر وقت آتی رہتی ہے وہ پاک ہے یا ناپاک ہے اور اس سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں

الجواب فی الدر المختار رطوبۃ الفرج طاہرۃ خلافا لہما وفی رد المحتار تحت قولہ رطوبۃ الفرج طاہرۃ ملخصہ ولذا نقل فی التاترخانیۃ ان رطوبۃ الولد عند الولادۃ طاہرۃ وکذا السخلۃ اذا خرجت من امہا وکذا البیضۃ فلا یتنجس بہا الثوب ولا الماء اذا وقعت فیہ لکن یکرہ التوضی بہ للاختلاف وکذا الانفحۃ ہو المختار الخ [illegible] اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے لیکن امام صاحب کے مذہب ہونے کے سبب بھی اور اس زمانہ میں ضرورت ہونے کے سبب بھی ترجیح اسی کو ہے کہ وہ پاک ہے اور اس سے وضو بھی نہیں ٹوٹتا۔

سوال۔ ما قولکم دام فضلکم فی رطوبۃ الفرج الداخل ہل طاہرۃ ام لا وعلی الاول لو خرجت من الداخل ہل ینتقض بہا الوضوء ام لا۔

الجواب۔ رطوبۃ الفرج الداخل طاہرۃ عند الامام لکن ینتقض بہا الوضوء لو خرجت فی الہدایۃ ونواقض الوضوء ما خرج من السبیلین او من غیرہ ان کان نجسا فی شرح الوقایۃ قولہ ان کان نجسا متعلق بقولہ او من غیرہ فی عمدۃ الرعایۃ لا بقولہ ما خرج من السبیلین فان الخارج من السبیلین ناقض من غیر تقیید فی البحر الرائق شرح کنز الدقائق تحت قولہ لا خروج دودۃ من جرح بعد کلام ان الدودۃ حیوان وہو طاہر فی الاصل والشیء الطاہر اذا خرج من

ف ۵ یہ مضمون چھپا [illegible] میں بھی دیکھ لیا جاوے ۱۲

السبيلين ينقض الوضوء كالريح بخلاف غير السبيلين كالدمع والعرق، وفي منية المصلي وغيره
الكبيري ان كانت اي المرأة احتشت اي الكرسف في الفرج الخارج فابتل داخل الحشو انتقض
وضوءها سواء نفذ البلل لخارج الحشو او لم ينفذ للتيقن بالخروج من الفرج الخارج وهو
هو المعتبر في الانتقاض لان الفرج الخارج بمنزلة القلفة فكما ينتقض بما يخرج من قصبة
الذكر الى القلفة كذلك بما يخرج من الفرج الداخل الى الفرج الخارج وان لم يخرج من الخارج
واما اذا احتشت في الفرج الداخل فان نفذ البلل لخارجه اي الحشو انتقض الوضوء و
الا اي وان لم ينفذ الى الخارج فلا ينتقض كما في حشو الاحليل الخ ومن ههنا وضح الجواب
والله تعالى اعلم بالصواب

یہاں مولوی حبیب احمد صاحب نے میرے استفسار پر اسکا یہ جواب لکھا

جناب والا کا فتویٰ در عدم انتقاض رطوبۃ الفرج بتقدیر طہارت رطوبۃ مذکورہ بالکل صحیح ہے اور مولوی محمد امین
صاحب کا جواب صحیح نہیں ہے
تفصیل اسکی یہ ہے کہ جس طرح خروج من غیر السبیلین کی صورت میں انتقاض طہارت کیلئے نجاست خارج
ضروری ہے ویسا ہی خروج من غیر السبیلین کی صورت میں بھی ضروری ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ ریح قبل غیر مفضاۃ
کے غیر ناقض ہونیکے متعلق شرح منیہ میں لکھا ہے الذی عول علیہ قاضیخان وغیرہ ان الخلاف انما
هو في الخارجة من قبل المفضاة ولا خلاف في عدم النقض في غيرها لانها غير منبعثة عن
محل النجاسة كذا في الهداية وهو يشير الى ان الريح نفسها ليست بنجسة لمرورها على محل النجاسة
اس سے معلوم ہوا کہ خارج من السبیلین کیلئے بھی نجس ہونا ضروری ہے خواہ بنفسہ ہو کالبول والغائط یا بغیرہ ہو
كالريح المستتبع للنجاسة وعلل صاحب مراقي الفلاح عدم الانتقاض بريح القبل بقوله لانه
اختلاج لا ريح وان كان ريحا فلا نجاسة فيه وريح الدبر ناقضة لمرورها بالنجاسة كذا في التبيين
اور سعایہ میں ہے وعلل في البدائع كون الدودة ناقضة بالنجاسة لتولدها من النجاسة وذكر
الاسبيجابي ان فيها طريقين - احدهما ما ذكرنا وثانيهما ان الناقض ما عليها واختار
الزيلعي كذا في السعاية . یہ روایات نص ہیں اشتراط نجاست پر نیز سعایہ میں ہے ان كانت خارجة
(اي الدودة) من قبل المرأة ففيه اختلاف المشائخ فالذين قالوا بنقض الريح الخارجة من

القبل قالوا بنقضهما ومن لم يفعل به لم يفعل به والخارجة من الذكر ناقضة كذا في الذخيرة و
الخلاصة وفي التتارخانية الدودة اذا خرجت من قبل المرأة فعلى الاقاويل التي ذكرناه عليه
اس میں بھی ضرورت اشتراط ثابت ہوا اور شرح نقایہ میں ہے وكذا الدودة والحصاة اذا خرج من احد هذين
الموضعين اى الدبر والقبل فعليه الوضوء لاستتباع الرطوبة وهى حدث في السبيلين وقلت
بخلاف الريح اس سے بھی اشتراط ثابت ہوا لانه قال لاستتباع الرطوبة اذ لو كان الخروج مطلقا ناقضا
لم يحتج الى التعليل المذكور ونا نیز یہ ہوا ان قلت الكلية اى ما خرج من السبيلين ناقض منتقضة
بالريح الخارجة من الذكر والقبل فان الوضوء لا ينتقض به في اصح الروايتين اجيب بانه مخصوص
من العموم لان الريح لا تنبعث من الذكر وانما هو اختلاج والقبل محل الوطى وليس فيه نجاسة
يتنجس الريح بالمرور عليها وهو في نفسه طاهر عند المصنف انتهى۔ ان تمام تصریحات سے ثابت
کہ سبیلین میں بھی غیر سبیلین کی طرح خروج نجس شرط ہے جب یہ معلوم ہو گیا تو بہ تقیید رطوبت فرج کے طاہر
ہو چکیا تناقض کو کوئی معنی نہیں رکھتا۔ رہی وہ روایت جو مولوی صاحب نے قنیہ سے پیش کی ہے سو اس کی
نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ مبنی ہے قول نجاست رطوبت پر کما یدل علیہ دلیلہ المذکور بقوله لاستتباع
رطوبة پس اس سے استدلال نہیں ہو سکتا اور بحر الرائق کی جو عبارت ہے الشئ الطاهر اذا خرج من السبيلين
نقض الوضوء كالريح اس عبارت میں طاہر سے مراد طاہر لذاتہ نجس لغیرہ ہے نہ کہ طاہر مطلقا چنانچہ عبارات
مذکورہ سے ظاہر ہے نیز درمختار میں ہے وخروج غير نجس مثل ريح اور شامی نے اس کے تحت میں لکھا ہے فانها
تنقض لانها منبعثة عن محل النجاسة لا لان عينها نجسة لان الصحيح ان عينها طاهرة
یہ عبارات ہمارے بیان پر دلالت واضحہ رکھتی ہیں۔

رہی شرح وقایہ کی عبارت سو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں نجس سے نجس لذاتہ کالبول والغائط مراد ہے اور چونکہ
اس صورت میں ریح خارج ہوتی تھی اس واسطے شارح نے کہا کہ ان کان نجسا او من غیره سے متعلق ہو تا کہ ریح
بھی داخل ہو جائے جو کہ طاہر لذاتہ او نجس لغیرہ ہوتی ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ شارح نے کہا ہے والرطوبة النجسة تخرج معہ
وهو عين النجاسة نیز شارح نے لا دودة خرجت من جرح کی شرح میں لکھا ہے لانها طاهرة وما عليها
من النجاسة قليلة[2] ولها الخارجة من الدبر فتنقض لان خروج القليل معها ناقض الخ وسلم

---

[1] فلا تنقض بنفسها ۱۲ منہ [2] فلا تنقض بغيرها فثبت عدم النقض مطلقا ۱۲ منہ۔

ہوتا ہے کہ خروج طاہر من السبیلین ناقض نہیں ہے ورنہ انکو چاہئے تھا کہ وہ لان خروج القلیل منہ ناقض کے
بجائے لان خروجہا ناقض مطلقاً کہتے کما لا یخفی علی من لہ ذوق سلیم و معرفۃ باسالیب
الکلام پس اس سے ثابت نہیں ہوتا کہ خروج طاہر بھی ناقض ہے بلکہ اسکے خلاف ہے وفی عمدۃ الرعایۃ صحح
صاحب الھدایۃ والمنیۃ والمحیط وغیرھم عدم نقضہا ای الریح الخارجۃ من القبل قائلین
انہا اختلاج لا ریح وان کانت ریحا فلا نجاسۃ۔ اس عبارت سے بھی اشتراط نجاست ظاہر ہے
اور مولوی عبد الحی صاحب نے جو عمدۃ الرعایہ میں فرمایا ہے قولہ ان کان ای الخارج من غیر السبیلین
فان الخارج من السبیلین ناقض من غیر تقیید اس کا مطلب یہ ہے کہ من غیر تقیید بھذا
القید ای کونہ علی النجاسۃ اور مطلق تقیید کی نفی مقصود نہیں ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ انہوں نے
شارح کے قول تعلق بقولہ ما من غیرہ کے تحت میں لکھا ہے لا بقولہ ما خرج من السبیلین والا یلزم
ان لا یکون ریح الدبر ناقضۃ لانہا لیست بنجسۃ بنفسہا اور وجہ دلالت یہ ہے کہ اگر انکے نزدیک
مصنف کا قول ان کان نجسا نجس بعینہ وبغیرہ دونوں کو شامل ہوتا باوجودیکہ وہ تصریح شارح کے خلاف ہے
کیونکہ اس نے اسکو بفتح جیم ضبط کیا ہے اور اسکے معنی عین نجاست بتلائے ہیں تو امر ہے برتقدیر اسکے ما
خرج من السبیلین کے متعلق ہونیکے ریح دبر کا غیر ناقض ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ گو وہ بنفسہ نجس نہیں ہے مگر لغیرہ
نجس ہے وحینئذ لبطل قولہ والا یلزم ان لا یکون ریح الدبر ناقضۃ وایضا لبطل تعلیلہ بقولہ
لانہا لیست بنجسۃ بنفسہا لان عدم کون نجسۃ بنفسہا لا یستلزم عدم نقضہ لجواز نقضہ
بالنجاسۃ المکتسبۃ العرضیۃ اور اگر بالفرض شارح وقایہ یا صاحب بحر الرائق کا یہی مسلک ہو کہ خروج ما
من السبیلین مطلقاً ناقض ہے تو یہ دیگر فقہا پر حجت نہیں ہو کہ نجاست کی شرط لگاتے ہیں فلا اعتراض بعد
فثبت المدعی باحسن وجہ وللہ الحمد تم الجواب الثالث اب ناظرین علما اسکی تنقید کر لیں۔

چھہترویں حکمۃ مزید تحقیق نسب ابراہیم فاروقیان

حضرت سلامت سلام مسنون، ایک روز زبدۃ المقامات مطالعہ کر رہا تھا اسکے صفحہ ۹۰ پر حضرت مجدد
الف ثانی رضی اللہ عنہ کا نسب نامہ دیکھا وھو ھذا۔

حضرت مجدد ابن شیخ عبد الاحد ابن شیخ زین العابدین ابن شیخ عبد الحی ابن شیخ محمد ابن شیخ حبیب اللہ

ابن شیخ امام رفیع الدین، ابن شیخ نصیر الدین، ابن سلیمان، ابن یوسف ابن اسحاق بن عبد اللہ بن شعیب ابن احمد ابن یوسف ابن فرخ شاہ کابلی، ابن نصیر الدین بن محمود بن سلیمان بن مسعود ابن عبد اللہ الواعظ الاصغر ابن عبد اللہ الواعظ الاکبر ابن ابو الفتح بن اسحاق بن ابراہیم، ابن ناصر بن عبد اللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ اسکو پڑھتے ہی خیال ہوا کہ حضور کے نسب نامہ میں بھی یہی فرخ شاہ کابلی ہیں چنانچہ جواہر الکلام کے آخر کو دیکھا اور ملایا تو ٹھیک پایا۔ البتہ بعض ناموں میں قدرے اختلاف ہے، وھو ھذا فرخ شاہ کابلی ابن محمد شاہ، ابن نصیر الدین شاہ بن محمود شاہ بن سلیمان شاہ ابن مسعود شاہ بن شاہ عبد اللہ بن شاہ واعظ الاصغر، ابن شاہ واعظ اکبر ابن شاہ ابو الفتح ابن شاہ محمد اسحٰق (ابن سلطان محمود) ......

...... ابن السلطان ابراہیم بن ادہم۔ ان دونوں نسب ناموں کو بغور دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ فرخ شاہ آپکے اور حضرت مجدد صاحب کے جد اعلیٰ ہیں۔ حضرت مجدد صاحب کے نسب نامہ میں جو آگے چلکر ابراہیم ہیں وہ ابراہیم ادہم نہیں ہیں کوئی اور ابراہیم ہیں اسلئے مجدد صاحب کے فاروقی ہونے میں کوئی کلام نہیں تمام ارباب سیر وتذکرہ مجدد صاحب کو فاروقی ہی لکھتے ہیں۔

سیر زبدۃ المقامات ہی میں لکھا ہے کہ شیخ فرید الدین گنج شکر کا نسب بھی فرخ شاہ سے متصل ہوتا ہے اور بابا فرید کو بھی سب فاروقی لکھتے چلے گئے ہیں۔ غرض ان دو صاحبوں کی فاروقیت مسلم ہے تو پھر آپ کی فاروقیت میں کیونکر کلام ہو سکتا ہے۔ ہاں اس ابراہیم کو ابراہیم ادہم مانا جائے تو البتہ کلام و اختلاف کی گنجائش ہے، مگر اکثر مورخین انکو غیر ابراہیم ادہم مانا ہے اسلئے انکو ابراہیم ادہم کہنا ہی غلط ہے اگر یہ شبہ ہو کہ تاریخ فرشتہ میں جو فاروقیوں کا نسب نامہ مذکور ہے اس میں ابراہیم ادہم مذکور ہیں تو صحیح ہے مگر تاریخ فرشتہ والے نسب نامہ میں فرخ شاہ نہیں ہیں اور حقیقت ان دونوں نسب ناموں میں سوا اس کے کوئی تعلق ہی نہیں، اب ضرورت اس بات کی ہے کہ حضور ان ہر دو نسب ناموں پر غور فرما کر یہ شائع کر دیں کہ یہ ابراہیم ادہم نہیں ہیں۔ جیسا میں اب تک سمجھتا ہوں اگرچہ میرا لکھنا گستاخی سے خالی نہیں مگر تاریخی حیثیت کی بنا پر لکھنے کیلئے مجبور ہوں۔ امید کہ جواب سے محروم نہ رکھیں گے جناب کی تحریرات سے اور نیز بعض دیگر اکابر کی تحریرات سے صریحاً معلوم ہوتا ہے کہ تحفظ نسب بھی ضروریات شرع سے ہے اسلئے اسکا تحفظ کرنا بہتر ہے جو خدا کی ایک نعمت ہے۔ ۲۰ رمضان ۱۳۵۱ھ

جواب مکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ آپکے خط سے بڑی گنجلک رفع ہوئی جزاکم اللہ تعالیٰ علی ھذہ الافادہ۔ اب آپ کی تائید دوسرے بعض نسب ناموں کے دیکھنے سے سمجھ میں آتی ہے جنکو میں نے ایک نامہ میں

جمع کیا تھا، مگر اس وقت اس طرف ذہن نہیں گیا، اب جو مکرر دیکھا تو اس طرح تائید ہوئی کہ جنہیں فرخ شاہ مذکور ہیں ان میں تو ابراہیم کو ابن ادہم نہیں لکھا اور جنہیں ابراہیم کو ابن ادہم لکھا ہے کہیں فرخ شاہ کا ذکر نہیں، چنانچہ شفقتی شاہ محمد حلیم علی پوری کے نسب نامہ میں اس طرح ہے۔

فرخ شاہ ابن محمود ابن عبداللہ ابن واعظ اصغر ابن واعظ اکبر ابن ابو فتح ابن اسحٰق ابن ابراہیم ابن سالم ابن حسین عرف شیخ

اور مولوی ابوبکر صاحب جونپوری کے نسب نامہ میں اس طرح ہے، شہاب الدین علی الملقب بہ فرخ شاہ کابلی بن نصیر الدین بن محمود بن سلیمان بن مسعود بن عبداللہ واعظ اصغر بن عبداللہ واعظ اکبر بن ابوالفتح بن اسحٰق بن ابراہیم بن ناصر بن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ۔

اور قاضی محمد مصطفیٰ صاحب نے مچھلی شہر جونپور کے فاروقیوں کے مورث اعلیٰ شاہ ابوالحسن ملقب بہ شاہ عبدالملک، پھر ان کا نسب نامہ اس طرح لکھا ہے۔

شاہ ابوالحسن ابن زین العابدین ثانی بن شمس الدین ثانی بن عبداللہ ثانی بن حمید الدین ثانی بن تاج الدین ثانی بن ابراہیم بن ادہم بن سلیمان بن منصور بن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ۔

اس فقیر کے نسب نامہ میں فرخ شاہ نہیں ہیں، اس لئے فرخ شاہ کا فاروقی وغیرہ ہونا متفق علیہ معلوم ہوتا ہے اور ایسے مدعا کے اثبات کیلئے یہ کافی ہے۔ اور حضرت مجدد کے نسب نامہ میں فرخ شاہ سے ابراہیم تک سلسلہ اس طرح لکھا ہے۔

فرخ شاہ بن محمد شاہ بن نصیر الدین بن محمود بن مسعود بن عبداللہ بن واعظ اصغر بن واعظ اکبر بن ابوالفتح بن اسحٰق بن ابراہیم۔ یہ تو مجدد صاحب و شاہ محمد حلیم و مولوی ابوبکر صاحب کے نسب ناموں سے قریب قریب موافق ہوا اور ایسے تھوڑا تھوڑا تفاوت اسماء کی کمی بیشی یا تقدیم و تاخیر کا سب میں ہے جو کہ اصل مقصود میں مضر نہیں، باقی آگے جو ابراہیم کا سلسلہ بیان کیا ہے یعنی ابن ادہم بن سلیمان بن ناصر الدین بن حضرت عبداللہ بن عمرؓ

سو اس میں نام ناصر تو مجدد صاحب و مولوی ابوبکر صاحب کے نسب نامہ میں مشترک ہے اور اسی طرح سلیمان بھی گو ابراہیم سے پہلے ہو مگر کاتب کے ذہول سے ایسی تقدیم و تاخیر مستبعد نہیں صرف ادہم کا نام زائد ہے سو اکثر اسماء کا اشتراک قرینہ اس کا کہ ابراہیم تو وہی ہیں جو اور نسب ناموں میں ہیں ادہم میں کچھ غلط ہوا ہے سو تعجب نہیں کہ یہ نام سالم ہو جیسے شاہ محمد حلیم کے نسب نامہ میں ابراہیم کے بعد سالم ہے، کتابت غیر مستبینہ میں کسی غیر محقق نے ادہم پڑھ لیا ہو۔

رہا مچھلی شہر کے نسب نامہ میں ابراہیم سے اوپر منصور نام ہونا اور ابراہیم سے نیچے ناموں کے ساتھ ثانی ہونا اور ان میں سے بعض کا طرح سے کہ متصل ہونا یہ منقول ہونا یا غلط ہونا ہو سکتا ابراہیم بن ادہم ہونے کی چنانچہ تہذیب میں ادہم کو ابن منصور لکھا ہے۔

در نماز خم ابروئے تو چوں یاد آمد — حالتے رفت کہ محراب بفریاد آمد

اور یہ دونوں امر (جو کہ حافظ للمصالح الشرعیہ ہونیکے سبب مقصود ہیں) بدون بقاء بناء کے خاص اہتمام واستحکام کے محفوظ رہ نہیں سکتے اسلئے مقدمہ مقصود ہونیکے سبب یہ اہتمام بھی مقصود ہو گیا۔ نیز قبر منور ایسے موقع پر ہے کہ اسکے پیچھے مسجد کا حصہ ہے بدون حائل کے قبر کی طرف سجدہ واقع ہوتا تو اس بناء میں حیلولہ کی بھی مصلحت ہے پس ثابت ہو گیا کہ ایکہ مثل کی طرح قبر ایکہ مثل قبہ کا حکم بھی نکلا۔ واللہ اعلم

لطیفہ۔ اس تحریر کے بعد مثنوی معنوی لیکر دعا کی کہ اگر یہ حق لکھا گیا ہو تو مثنوی میں سے حق ہونیکی تائید یا کوئی مضمون نکل آوے اور بسم اللہ کرکے کھولا یہ اشعار شروع صفحہ ہی میں نکلے جن کا مؤید ہونا بالکل ظاہر ہے

این نگردی تو کہ من کردم یقیں — اے صفاتت در صفات ما دفیں
تو درین مستعملی نے عاملی — زانکہ محمول منی نے حاملی
ما رمیت اذ رمیت گشتۂ — خویشتن در موج چوں کف ہشتۂ
لا شدی پہلوئے الا خانہ گیر — اے عجب کہ ہم اسیری ہم امیر

(دفتر چہارم سرخی ختم کردن بادشاہ الخ)

تنبیہ۔ میں اس جواب کو علم یقینی نہیں سمجھتا ہوں ممکن ہے کہ کوئی صرف محبت پر مبنی سمجھے۔ ۲۰ صفر ۱۳۴۲ھ

اس جواب پر ایک دوسرے مقام سے سوال آیا جو مع جواب ذیل میں درج ہے

سوال۔ اب رہ گیا یہ شبہ کہ آپ نے حضرات شیخین کی قبریں کیوں بنائیں اس کا جواب کوئی سمجھ میں نہیں آتا ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ نے خواب دیکھا تھا کہ میرے حجرہ میں تین سورج یا تین چاند گرے ہیں (اس وقت صحیح یاد نہیں کہ سورج ہے یا چاند) اور بوقت وفات کے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تو تھا کہ ایک چاند آنحضرت سرور کائنات ہیں اور اسکے علاوہ بھی بشارات (اولہ مبشرہ بالفضل ذکر نا آیا) شاید ہونگی جسکی وجہ سے حضرات شیخین یہاں دفن فرمائے گئے۔ خلاصہ یہ کہ حضرات شیخین تبعاً وہاں دفن ہوئے ہیں اور حضرت عمر بن عبد العزیز نے جو تعمیر جدید فرمائی وہ اصل میں آنحضرت سرور کائنات کیلئے تھی نہ بالقصد حضرات شیخین کیلئے اسکے علاوہ کوئی جواب سمجھ میں نہیں آتا ہے۔

ع۱ بصیغہ اسم المفعول ۱۲ منہ

ع۲ ویکرہ الدفن فی البیوت لاختصاصہ بالانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام قال الکمال لا یدفن صغیر ولا کبیر فی البیت الذی مات فیہ فان ذلک خاص بالانبیاء علیہم السلام بل ینقل الی مقابر المسلمین (مراقی الفلاح)

اُناسیویں حکمت عطاءِ ثواب بوصلِ ثواب غیر

سوال۔ ایصال ثواب کی نسبت بعض وقت خدشہ گذرتا ہے کہ اگر عمل نیک کا ثواب دوسرے کی روح کو بخشا جاوے تو بخشنے والے کیلئے کیا نفع ہوا البتہ مُردوں کو اس سے نفع پہنچا ہے حضور اس خدشہ کو رفع فرما دیں تو فدوی کو اطمینان ہوجاویگا۔

الجواب۔ فی شرح الصدور بتخریج الطبرانی عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا تصدق احدکم بصدقۃ تطوعاً فلیجعلہا عن ابویہ فیکون لہما اجرہا ولا ینقص من اجرہ شیئاً۔ یہ حدیث نص ہے اس میں کہ ثواب بخشنے سے بھی عامل کے پاس پورا ثواب رہتا ہے اور صحیح مسلم کی حدیث سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے من سن سنۃ حسنۃ فلہ اجرہا واجر من عمل بہا من غیر ان ینقص من اجورہم شیئاً او کما قال وجہ تائید ظاہر ہے کہ دوسرے شخص کی طرف تعدیہ ثواب سے بھی عامل کا ثواب کم نہیں ہوتا اتنا فرق ہے کہ حدیث طبرانی میں تعدیہ بالقصد ہے اور حدیث مسلم میں بلا قصد سو یہ فرق حکم مقصود میں کچھ موثر نہیں اور فقہاء نے بھی ان روایات کے مدلول کو بلا تاویل تلقی بالقبول کیا ہے کما فی رد المحتار عن زکوٰۃ التاتارخانیۃ عن المحیط الافضل لمن یتصدق نفلاً ان ینوی لجمیع المؤمنین والمؤمنات لانہا تصل الیہم ولا ینقص من اجرہ شیء اھ اور معنا اسمیں اعتراض کے رفع میں یہ ہے کہ اعمال میں تو شے اس قدر ہے کہ تعدیہ الی الغیر سے بھی عمل اول کو زوال نہیں ہوتا چنانچہ تعدیہ علوم وفیوض میں مشاہد ہے بخلاف اعیان کے کہ وہاں ایسا نہیں بلکہ ہبہ کرنیکے بعد شئ موہوب واہب کے پاس نہیں رہتی وذکرہ العارف الرومی فی المثنوی بعنوان التوسع المعنوی۔ فقال ؎

در معانی قسمت و اعداد نیست　　در معانی تجزیہ و افراد نیست

۲۹ صفر ۱۳۳۲ھ

اَسّیویں حکمت تجزیہ یا توفیہ اجر بایصال الی المتعدد

اس جواب پر ایک دوسرے مقام سے اور سوال آیا جو مع جواب ذیل میں مذکور ہے

سوال۔ مسئلہ مذکورہ حوالہ سابق میں ایک امر قابل تحقیق اور بھی معلوم ہوا جسکے متعلق کوئی نص ...... معلوم ہو شبہ اکثر متردد رہا۔ امید کہ اسکے متعلق بھی اگر کوئی نص حضور والا کو معلوم ہو تو تشفی فرما کر نجات بخشیں۔ اللہ تعالیٰ اجر جزیل فی الدارین عطا فرماویں۔ وہ جزئیہ یہ ہے کہ وہ اجر متجزی ہو کر مساوی درجوں میں جنکو ایصال ثواب کیا گیا ہے

لیکن بدون سانس کو رفع شکایت میں دخل نہ ہوگا کیونکہ اس سے تو اجزاء کا اصطدام بڑھ جاویگا حالانکہ حدیث
سے ہر دو سانس کا رفع شکایت میں دخل مفہوم ہوتا ہے تو اب سہل توجیہ حدیث کی جس میں حرارت و برودت کے
اسباب طبعیہ سے تعارض نہ ہو یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان اسباب طبعیہ میں جو خاصیت حر و برد کی ہے وہ مستفاد
ہو جہنم کے ان دونوں طبقوں سے جس طرح نور قمر مستفاد ہوتا ہے نور شمس سے پس حرارت موسمی طبقہ حرارت
جہنم کا اثر ہوگا بواسطہ اسباب طبعیہ حرارت کے اور برودت موسمی طبقہ زمہریر جہنم کا اثر ہوگا بواسطہ اسباب طبعیہ
برودت کے۔ پھر حرارت و برودت کا اختلاف شدت و خفت میں یہ دوسرے اسباب معارضہ کی قوت
و ضعف سے ہو کیونکہ مفرد کا اثر اور ہوتا ہے اور مجموعہ کا اور ہو جاتا ہے اور امکنہ کا اختلاف آثار موسمیہ کی
تقدم و تاخر کا اختلاف یہ اس اثر کے پہنچنے کے جلدی یا بدیر پہنچنے سے ہو جیسے نور اور صوت باوجود معیت
وقت میں پیدا ہونے کے اسباب خارجہ سے کہیں فوراً پہنچتے ہیں کہیں بدیر پس بفضلہ تعالیٰ اس پر کوئی اشکال باقی
نہیں رہا اور اگر اب بھی کسی مغلوب المادہ کو جی کڑھنے لگے تو اسکے لئے بجائے تکذیب حدیث کو حمل علی المجاز ہی غنیمت ہے
اور چونکہ شتاء میں عادت بھی ہے تعجیل کی اور تعب بھی ہے اسلئے بوجہ جہنم سے حفاظت خود قابل ہو جاتی ہے تصریحاً
اس پر تنبیہ کی حاجت نہیں ہوئی پھر یہ کہ اس وقت برودت شدید بھی نہیں ہوتا اور بعض اوقات شدت برد کے ہیں جیسے عشاء
میں تاخیر ان میں چونکہ عام عادت ہے اسکے تدارک کے اہتمام کی ... غیرات اسلئے اسکا خاص اہتمام بھی
تعجیل سے نہیں فرمایا گیا۔ واللہ اعلم ۱۱ ذی الحجہ ۱۳۳۵ھ۔

پچاسیویں حکمت ثبوت لحم بقر خوردن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم

سوال۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی گائے کا گوشت کھائے یا نہیں اگر کھائے تو کون کتاب میں آیا ہے ذکر فرماویں۔

الجواب عن ابی الزبیر عن جابر قال ذبح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عائشۃ رض بقرۃ
یوم النحر (صحیح مسلم کتاب الحج ص ۴۲۴ ج ۱)

وعن الاسود عن عائشۃ رض واتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بلحم بقر فقیل هذا ما تصدق به علی
بریرۃ فقال هو لها صدقۃ ولنا هدیۃ (صحیح مسلم کتاب الزکوٰۃ ص ۳۴۵ ج ۱)

حدیث اول سے ذبح بقرہ اور حدیث ثانی سے دسترخوان پر لحم بقرہ کا حاضر ہونا اور مانع عن الاکل کا جواب دینا جسکا
لازم عادی ہے نوش فرمانا یہ سب تصریحاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ ۱۷ ذی الحجہ ۱۳۳۵ھ

چھیاسی ویں (۸۶) حکمت شنیدن گراموفون

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین مسئلہ ذیل میں۔ گراموفون (یا فونوگراف) جو ایک عام آلہ جاذب الصوت ہے جسکے اندر مختلف آوازیں (مختلف راگ سادہ۔ اور مع المزامیر غزلیں جائز اور ناجائز حتی کہ فحش اور گندی نظمیں نیز لیکچر، کلام مجید، نعتیں، مؤذنین کی اذانیں وغیرہ) بھری ہوئی سنائی جاتی ہیں۔ یہ راگ وغیرہ مرد و عورت سبکے ہی سننے میں آتی ہے۔ اسکا رواج عام شہروں سے متجاوز ہو کر قصبات و دیہات میں بھی پہنچ گیا ہے۔ دریافت طلب یہ امر ہے کہ اسکا سننا کیسا ہے عورت یا امرد کی صورت تو سامنے ہوتی نہیں مگر آواز کا عکس و نقل حاصل ہوتی ہے۔ ان جملہ اقسام میں کون صورت جائز ہے اور کون صورت ناجائز ہے۔ بعض کہتے ہیں چونکہ صوت محضہ ہے لہذا جائز ہے۔ جو اصل حکم ہو تحریر فرمایا جائے۔

جواب۔ یہ حکایت محض صوت کی حکایت ہے جو حکم میں اسی کے تابع ہے پس اصل اگر مذموم ہے جیسے معازف و مزامیر و صوت نساء و امارد یا مضمون معصیت اسکی حکایت بھی ایسی ہی مذموم ہوا اور اگر اصل مباح ہو حکایت بھی مباح ہے۔ اور اگر اصل محمود ہو تو فی نفسہ تو اسکی حکایت بھی ایسی ہی ہے مگر عارض کے سبب اسمیں تفصیل ہو گئی ہے وہ یہ کہ اگر اس سے تلہی مقصود ہے تو طاعت کو آلۂ تلہی بنانا حرام ہے پس قرآن وغیرہ سننا اسمیں اسلئے حرام ہے اور اگر تلہی مقصود نہ ہو جیسے کوئی مضمون نافع دوسری جگہ پہنچانا ہو اور اسمیں بند کر دی جائے وہ جائز ہے اور قرآن میں بحیثیت اوّل تو وصفی ہے اور اگر واقعی ہے تب بھی تشبہ ضرور ہے اہل تلہی کیساتھ لہذا اجازت نہ ہوگی جیسے مثلاً بعض ظروف شربت کو بہیئت ظروف خمر رکھنے کو فقہا نے حرام فرمایا ہے۔ ۶ جمادی الاخریٰ ۳۳ھ

سوال۔ یہ عریضہ اس وقت اسلئے لکھ رہا ہوں کہ گنگوہ سے جناب حافظ محمد یعقوب صاحب کا ایک خط اس مضمون کا آیا تھا کہ گراموفون اور فونوگراف کا رواج آجکل گھر گھر ہو رہا ہے۔ اسکے متعلق مفصل فتویٰ کی ضرورت ہے انکا خیال ہے کہ اسکو طبع کرا کر تقسیم کریں۔ اس ضرورت کیلئے احقر نے جناب کا فتوی امدادیہ دیکھا تو حوادث الفتاوی صفحہ ۔۔ میں اسکے متعلق حضرت نے کافی بحث فرمائی ہے جسکو دیکھکر اطمینان ہوا لیکن یک خلجان باقی رہ گیا کہ حضرت نے گراموفون کو محض ایک آلہ حاکیہ صوت مثل دیگر آلات حاکیہ ٹیلیگراف و ٹیلیفون وغیرہ قرار دیکر اسکے سننے سنانے کو اصل ہی کے حکم کا تابع فرمایا ہے۔ اسمیں یہ خلجان ہے کہ عام عرف و عادت اور اسکی وضع و مقصد کے لحاظ سے یہ محض آلہ حاکیہ نہیں معلوم ہوتا بلکہ منجملہ آلات تلہی و لعب اور معازف و مزامیر کے معلوم ہوتا ہے عام طور

اس آلہ کے ذریعہ سے محفوظ کرکے اعادہ کیا جاتا ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ گراموفون میں جو صوت بند کرکے پیدا کیجاتی ہے۔ اگر اصلی محکی عنہ پر قدرت ہوجاوے تو پھر اس آلہ کی طرف اسوقت التفات بھی نہ کیا جاوے بخلاف ہارمونیم وغیرہ کے کہ ایسے وقت بھی اس سے قطع نظر نہیں کیجاتی اور راز اسکا یہ ہے کہ گراموفون کی خصوصیت سے اس صورت میں حظ نہیں ہوتا بلکہ اصل کو ہوتے ہوئے اسکا قصد نہیں کیا جاتا اور ہارمونیم کی خصوصیت کو حظ خاص میں دخل ہے جو سارے استماع میں مقصود ہے اسلئے اصل کے ہوتے ہوئے بھی اسکا قصد کیا جاتا ہے اس سے صاف ثابت ہوگیا کہ اول ملاہی میں سے نہیں جنکی صوت بخصوصہا مقصود ہوتی ہے اور حرمت ایسے ہی ملاہی کے ساتھ مخصوص ہے کہ اسکی رہا یہ شبہ کہ اسکو عرف میں باجا کہتے ہیں اول تو اطلاقات عرفیہ سے حقائق و احکام شرعیہ پر استدلال نہیں ہوسکتا پھر ممکن ہے کہ باعتبار اکثریت استعمال فی اللہو کے اسکو حرمت مطلقا میں کوئی دخل نہیں۔ اگر یہ کہا جاوے کہ غلط اطلاق عرفی کو خود واضع کا قصد بھی اس سے تلہی ہے جواب یہ ہے کہ اسمیں واضع کا قصد موثر نہیں بلکہ مستعمل کے قصد کا اعتبار ہے خود فرمایا جاوے کہ اگر طبل سحر یا طبل غزاۃ کا جسکو فقہا نے جائز کہا ہے واضع نے بقصد تلہی بنایا ہو مگر استعمال کرنیوالا بقصد صحیح استعمال کرتا ہے تو کیا اسکو محض بنا بر نیت واضع ناجائز کہا جاسکتا ہے اگر کہا جاوے کہ اگر استعمال کرنیوالا قصد بھی تلہی کا ہو مگر خاص انہی ریکارڈوں کا استعمال کرے جنمیں اصوات مباح محفوظ ہیں تو کیا اب بھی حرمت کا حکم نہ ہوگا حالانکہ قصد تلہی کا ہے جواب یہ ہے کہ ہر تلہی حرام نہیں ہوتی حدیث کل لہو میں سے تین چیزوں کا جواز کیلئے استثنا فرمایا گیا ہے اور اصل استثنا میں اتصال ہے الا بدلیل ولا دلیل ہنا معلوم ہوا کہ جس تلہی میں کوئی مفسدہ ہو وہ حرام ہے اور جس میں کوئی غرض صحیح ہو کما فی الثلثۃ المذکورۃ وہ محمود و مطلوب ہے اور جسمیں نہ کوئی مفسدہ ہو نہ غرض صحیح وہ عبث اور خلاف اولی ہے۔ پس حکایت صوت مباح میں کوئی مفسدہ تو ہے نہیں ورنہ وہ صوت مباح ہی نہ ہوتی۔ اب دو احتمال رہ گئے اگر غرض صحیح ہے جیسے کہ تحقق عالم [illegible] کا وعظ مجد ہو۔ اسکی حکایت محمود ہوگی اور اگر غرض صحیح نہیں تو عبث اور خلاف اولی ہے اخیر میں ایک ضروری تنبیہ کلی بھی معروض ہے وہ یہ کہ یہ تفصیل مذکور خلو عن العوارض کی حالت میں ہے ورنہ اگر کوئی عارض موجب منع پایا جاوے جیسا مباح کی اجازت مفضی ہوجاوے ابتلا فی المحرم کی طرف تو اس صورت میں قطع نظر میں داخل ہوکر واجب المنع ہوجاوے گا ایک اعتبار سے تنبیہ ہی بمعنی واجب الفکر ہے جسکو حضرت مجدد الف ثانی نے ۳۲۶ کے فتنے میں ذکر کیا ہے وہ یہ کہ قرآن (بقصد تلہی) سنّنا اسمیں اسلئے حرام ہے کہ طاعت کو آلہ تلہی بنانا حرام ہے اور اگر تلہی مقصود نہ ہو تب بھی تشبہ باہل تلہی کیساتھ ہے لہذا اجازت نہ ہوگی جیسے ماء جیزہ ظروف خمر میں رکھنے کو بوجہ تشبہ ظروف خمر کے حرام فرمایا ہے اھ ۵ شعبان

تتمہ بالا سوال گراموفون کے متعلق حضرت والا کی مفصل تحریر دیکھ کر اصل مسئلہ میں تو پوری تشفی ہوگئی اور یہ سمجھ میں آگیا کہ حرمت کی کوئی وجہ نہیں لیکن خطرہ ظلمانی اس فرق میں باقی رہ گیا ہے جو حضرت نے جملہ معازف و مزامیر اور گراموفون کے درمیان فرمایا ہے وہ یہ کہ گراموفون کی صوت بھی بخصوصہ مقصود معلوم ہوتی ہے کما فی سائر المعازف اسکی صوت میں ایک قسم کی گونج پیدا ہو کر بہ نسبت سادہ استماع ایک حظ کا اضافہ ہو جاتا ہے چنانچہ بہت سے آدمی کہ جنکے سامنے اگر اصل صوت اپنی اصلیت پر پیش کیجاتی تو وہ اسپر کان نہ لگاتے اور اس آلہ میں بند ہونیکے بعد نہایت ذوق و شوق سے سنتے ہیں البتہ ناچ رنگ وغیرہ میں اصل محکی عنہ پر قدرت ہونیکی صورت میں اس آلہ کی طرف توجہ نہیں رہتی جسکی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہاں خالص صوت کیساتھ دوسرے حظوظ نفس بھی جمع ہو جاتے ہیں ناچ رنگ اور گانے بجانے کے سوا اور چیزوں کے متعلق عام حالات پر نظر ڈالتے ہوئے یہی خیال ہوتا ہے (واللہ ورسولہ اعلم بالصواب) کہ اگر ایک طرف اصل وعظ ہوتا ہو اور دوسری طرف گراموفون میں اسی وعظ کی حکایت ہو تو بہت سے آدمی اسی کی طرف جھک پڑیں گے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود اسکی صوت بخصوصہ مقصود ہے مثل سائر الملاہی والمعازف۔

(۲) آخر میں تنبیہ جزئی کے تحت میں جو حضرت نے ارقام فرمایا ہے کہ اگر تلہی مقصود نہ ہو تب بھی تشبہ باہل التلہی کیساتھ لہذا اجازت نہ ہوگی اسکا مقتضی بھی عموم منع معلوم ہوتا ہے کیونکہ وعظ اور ان کے امثال جو مطلوب فی الدین ہیں ان کیساتھ بھی تلہی اور تشبہ باہل التلہی منع ہونا چاہئے تو اس میں اگر چہ قرآن کی حکایت ہی کیوں نہ ہو اگر کوئی شخص غرض صحیح کے ساتھ بھی سنتا ہو تب بھی تشبہ مانع جواز ہے۔

(۳) تنبیہ کلی کے تحت میں جو ارشاد فرمایا گیا ہے اسکا مقتضی بھی حالات و واقعات کو دیکھنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسکے استماع سے مطلقاً منع کیا جاوے کیونکہ اسکی کسی خاص صورت کی اجازت سے ابتلاء فی المحرم کا عام طور پر قوی اندیشہ ہے جیسا کہ تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عوام میں تفصیلات و تدقیقات محفوظ نہیں رہتیں۔ الحاصل اول تو خود اس آلہ کو معازف و مزامیر کیساتھ ایک گونہ مشارکت ہے جو اصل عدم جواز کا سبب بن سکتا ہے دوسرے اگر اس سے بھی قطع نظر کیجاوے اور فی نفسہ اسمیں حکایت صوت کو مباح قرار دیدیا جاوے تب بھی خارجی عوارض مثل اندیشہ ابتلاء فی المحرم اسکی ممانعت کے مقتضی ہیں تیسرے اگر بلا غرض صحیح سنتا ہو تو اسکا عبث اور خلاف اولیٰ ہونا مسلم ہی ہے اور اگر غرض صحیح سے سنتا ہے یعنی ایسی چیز سنتا ہے جو مطلوب فی الدین ہے تو اس صورت میں قصد تلہی یا تشبہ باہل التلہی کے لوازم ہوگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ یہ چند معروضات اعتماداً علی العنایات السنیہ کئے ہیں ورنہ جرأت نہ ہوتی۔

ے کرم ہائے تو مارا کرد گستاخ۔ والسلام۔

الجواب بعض طبائع کو اعتبارات قصد صوت مخصوصہ کا ادراک نہیں ہو سکتا مگر اسکے عموم کا دعویٰ بھی مشکل ہے
بعض طبائع یقیناً ایسے ہونگے کہ اگر اصل میں کوئی خلاصی صوت بھی محض کو ریخ کو بسبب تیج کی طرف التفات نہ کریں
اور اگر طبل جو ہو میں بعض کے قصد لہو ہو تو حکم کی تعمیم مشکل ہو اور اس قصد کی اکثریت و اقلیت کا مدار اجتہاد پر ہے
لہذا اطلاق منع و تفصیل فی المنع مفتی کی رائے پر ہے اسکے علاوہ ایک امارت قریب قریب یقین کے اعتبار ہو جا سکتی ہے
یہ کہ اس لہو کے مختلف ہیئتوں میں مختلف اصوات پیدا ہوتی ہیں اور ان میں سے کسی کو کوئی مطلوب ہوتی ہے کسی کو کوئی
یہ تفاوت محض اسی لئے ہے کہ ان ہیئتوں ملاہی کے نغمات والحان سے تقارب سمجھتے ہیں اور یہ سب کلام فی نفسہ کلام ہے
باقی افضاء الی اللہو یا التشبہ باہل الفسق کے موثر فی المنع ہونے میں کلام نہیں لیکن ایسے مفاسد عارضہ اور ضرورت
میں اگر تعارض ہو مفاسد کے انسداد کیا جائے تفصیل ضرورت کا انتظام کر لینے کی صورت میں کیا حکم ہوگا اسکو غور سے
دیکھا جائے مثلاً اگر کسی امر میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا وعظ کسی نے بلا اطلاع حضرت کے
بند کر لیا ہوتا اور کوئی شخص اسکی تبلیغ عام کیلئے خلوت غیر اسکی نقل حاصل کر کے پھر کتابت میں ضبط کر کے اسکو
تقریراً یا طباعۃً شائع کر دیتا تو اس فعل میں مستمع فی الخلوۃ کیلئے کیا حکم ہوگا۔ یہ قابل تحقیق ہو جائے فان القرآن العظیم
الضرورۃ فیہ قد تمہد لنا ان نتسع فی الکلام ونقول ان قبح الملاهی اذا کان لعینها لما ارتفع عن طبل الحرب
والعرس وجرس الساعة لاسيما فی المساجد فاذن هو قبح لغيرها فليتطلب هذا الغير ما هو وهل هو متحقق
فی هذه الآلة اذا لم تكن حاكية عن الصوت الغير المشروع وهذا المذكور فيما كتبت من قبل هذا عن
غلط بعض العامة فالآن ذكرته بلسان الخاصية لينظروا فيه وقد يأبى عن هذا القبح لغيره ما
فی الدر المختار قبيل فصل اللبس من كتاب الحظر والاباحة ونصه ومن ذلك (اى من الملاهی) ضرب
النوبة للتفاخر فلو للتنبيه فلا بأس به كما اذا ضرب فی ثلاث اوقات لتذكير ثلاث نفخات
الصور لمناسبة بينهما فبعد العصر للاشارة الى نفخة الفزع وبعد العشاء الى نفخة الموت وبعد
نصف الليل الى نفخة البعث وتمامه فيما علقته على الملتقى وفی رد المحتار تحت قوله بعد العصر الخ
ما نصه اقول وهذا يفيد ان آلة اللهو ليست محرمة لعينها بل لقصد اللهو منها اما من سامعها
او من المشتغل بها وبه تشعر الاضافة الا ترى ان ضرب تلك الآلة بعينها حل تارة وحرم اخرى
باختلاف النية والامور بمقاصدها وفيه دليل لساداتنا الصوفية الذين يقصدون منها
امورا هم اعلم بها فلا يبادر المعترض بالانكار كيلا يحرم بركتهم فانهم السادة الاخيار امدنا الله وغيره

مذکور کہ یہ سب محض کذب و دروغ ہیں کیونکر جنہیں ہم واکثر عمل کرنے والے تبلاتے ہیں عمل ہوا اور اسی کا بیل پر انکی تصنیف اس فن میں ہیں جو بعض دوسروں کو دھوکہ دیتے ہیں مسمریزم سے ان چیزوں کا کوئی تعلق نہیں اور اگر بالفرض ہوتا بھی تب بھی مثل کہانت و عرافت و نجوم کے اس سے کام لینا اور اس پر اعتقاد کرنا حرام ہوتا چونکہ احقر کو اس عمل کا خود تجربہ ہے اسلئے تحقیق مذکور میں کچھ تردد نہیں۔ ۲۵ رجب ۱۳۴۲ھ

اٹھاسی ویں حکمت جواب اشکالات بر مسئلہ تقدیر

سوال۔ براہ عنایت مسئلہ ذیل پر اپنی قیمتی رائے کا اظہار فرما کر مشکور فرماویں کیونکہ یہ مسئلہ عرصہ سے مجھے اور دیگر احباب کو پریشان کر رہا ہے میرا خیال ہے کہ آپ کا اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا صرف میرے لئے ہی نہیں بلکہ ہندوستان میں متعدد متفکر دماغوں کیلئے باعث تسکین ہوگا ہمارا ایمان ہے کہ خدا تعالیٰ علیم کل ہے عالم الغیب ہے اسکا عالم الغیب ہونا اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ آئے مستقبل کے ہر چھوٹے سے چھوٹے اور بڑے کام کا علم حاصل ہے لہذا ہر کام کیلئے ایک طریق کا قبل از وقت مقرر ہوگیا مثلاً زید نے بکر کے قتل کا ارادہ کیا تو اللہ تعالیٰ کو اسکی بھی خبر تھی اور اس نے بکر کو قتل کیا وہ بھی خداوند کریم کے علم میں تھا یعنی اسے معلوم تھا کہ زید بکر کو قتل کریگا۔ اسی طرح اس کام کو ہونا تھا ورنہ علم الٰہی باطل ٹھہرتا جب ہم خدا تعالیٰ کے اس علم غیب کو ہر انسان کے مستقبل پر منطبق کرتے ہیں تو ہمیں انسان کو مجبور محض ماننا پڑتا ہے اور خدا تعالیٰ کے عالم الغیب ہونے کی صفت پر ایمان رکھنا قبلہ نم کو ماننے کا مترادف ہے ایسا ہی مذموم فیٹلزم کا نام سنتے ہی ہم اپنے عقیدہ کو اس سے بری الذمہ ٹھہرا لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ افعال کے ہم خود مختار اور ذمہ دار ہیں جیسا چاہیں کر گذریں اس حالت میں خدا کو ہمارے افعال کے علم سے نعوذ باللہ عاری ماننا پڑتا ہے علاوہ ازیں خدا کو عالم الغیب مان کر ہم دعا مانگنے کو بھی بیکار کہنے پر مجبور ہوتے ہیں کیونکہ ہر کام کو اسی طرح ہونا چاہئے جیسا کہ اسکے متعلق خدا تعالیٰ کو علم ہو چکا ہے معاذ اللہ وہ خود بھی اپنے علم کے خلاف جو کہ ابھی سے مکمل ہو آئندہ کچھ نہیں کر سکتا کیونکہ علم غلط ٹھہرتا ہے۔ بینوا۔ توجروا۔

الجواب۔ یقینی ہے کہ وجود اختیار کا بدیہی بلکہ حسی دمشاہد ہے اور یقینی بدیہی وحسی کی مصادمت اگر دلیل غیر یقینی کیساتھ ہو تو بداہت وحس کی نفی نہ کرینگے بلکہ دلیل کو مخدوش کہیں گے گو تعیین اس خدشہ کی نہ کرسکیں مثلاً اگر دلیل ریاضی سے معلوم ہو کہ فلاں تاریخ فلاں وقت فلاں مقام میں پورے آفتاب کو کسوف ہوگا لیکن مشاہدہ سے کسوف کا عدم وقوع ثابت ہوا تو مشاہدہ کو غلط نہ کہا جاویگا بلکہ حساب میں غلطی ہو جانیکا حکم

کر دینگے تو یہ تعیین نہ ہو سکے کہ کہاں غلطی ہوئی ہے اور کیا غلطی ہوئی ہے۔ اسی طرح یہاں جب دلیل نافی جبر و اختیار کی تو دلیل ہی کو ہم مخدوش سمجھیں گے خواہ وہ غلطی کچھ ہی ہو مثلاً یہاں اس دلیل میں یہ غلطی ہے کہ علم باری جو اس فعل کیساتھ متعلق ہوا ہے تو اس قید کیساتھ متعلق ہوا ہے کہ یہ فعل باختیار فاعل ہوگا تو اس سے تو وجود اختیار کا اور موکد ہو گیا نہ کہ معدوم ورنہ خلاف علم الٰہی لازم آویگا۔ اور اگر اس اختیار کی کنہ اور اسکی وجہ ارتباط بالقدیم کی تفتیش کرکے اسی اشکال نفی اختیار کا اعادہ کیا جاوے تو ایسا اشکال جبر کی کنہ اور اسکے وجہ ارتباط کی تفتیش کرنے سے بھی ہوتا ہے جس سے جبر کی بھی نفی ہوتی ہے۔ تقریر اسکی یہ ہے کہ اگر تعلق علم و امتناع خلاف علم سے جبر لازم آتا ہے تو ظاہر ہے کہ علم کا تعلق معدوم محض سے تو ہو نہیں سکتا بلکہ وہ عقلاً موقوف ہے وجود معلوم پر اور اسکا وجود اگر بلا ارادہ ہے تو اس معلوم کا قدم لازم آتا ہے اور وہ بالمشاہدہ باطل ہے اور اگر ارادہ سے ہے تو ارادہ میں علم شرط ہے تو علم موقوف ہوا علم پر اور یہ دور ہے اور نیز علم مستلزم جبر ہے جیسا کہ سوال میں کہا گیا اور ارادہ مستلزم اختیار ہے جیسا ارادہ کی حقیقت سے ظاہر ہے یعنی تخصیص ما شاء و لما شاء بمتی شاء اور یہ اجتماع متنافیین ہے اور یہ دور اور جمع لازم آیا ہے علم اور ارادہ سے تو علم و ارادہ منتفی ہونگے اور علم ہی مقتضی تھا جبر کا جب مقتضی منتفی ہوا تو مقتضی یعنی جبر بھی منتفی ہوگا تو اس تقریر میں اختیار کی کیا تخصیص ہے جبر بھی منتفی ہو گیا اسلئے ان سب اشکالات سے نجات یہی ہے کہ جبر و اختیار کی کنہ اور وجہ ارتباط کی تفتیش نہ کیجاوے اور عجب نہیں کہ شارع علیہ السلام نے اسی لئے اس مسئلہ میں خوض کرنے سے منع فرمایا ہو۔ واللہ اعلم۔ ۳ رمضان ۱۳۳۲ھ۔

۸۹ نواسی ویں حکمت رسالہ القاء السکینہ فی تحقیق ابداء الزینہ

اس رسالہ میں شرعی پردہ کی تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۱۱۵ سے شروع ہوا ہے اور ۱۴۶ پر ختم ہو گیا ہے۔

۹۰ نوے ویں حکمت حکم خطبہ در غیر عربی

تمہید سوال وجواب آئندہ۔ قوام سخاوت ایک عالم کا رسالہ ہے جس میں خطبہ کے عربی زبان میں ہونیکی ضرورت اور غیر عربی میں ہونیکی کراہت روایات فقہیہ سے ثابت کیگئی ہے اس پر احقر کی بھی تقریظ تھی ایک عالم سے احقر کے پاس ایک خط آیا جسمیں دو سوال تھے ایک میں حوالہ روایات کے متعلق غلطی کا اثبات اور دوسرے میں غیر عربی سے کراہت کی نفی کیگئی ہے۔ احقر نے اس خط کا جواب لکھا ہے جو ذیل میں منقول ہے۔

مسائل نوٹ دریں حلقہ در تحقیق جزئیت تسمیہ عند العاصم

سوال: خاکسار نے قاعدہ میں ایک عبارت بعنوان قل جواب بسم اللہ کے بارہ میں دیکھی تھی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بسم اللہ بسملین کے یہاں جزو ہر سورت نہیں اور شاطبی کا جو شعر ہے وبسمل بين السورتين بسنة ۔ رجال نموها دربة وتحملا اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بسم اللہ بسملین کے یہاں جزو ہر سورت ہے بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ مفوخ ہر سورۃ کے پہلے بسم اللہ پڑھی ہے بیشک یہ تو صحیح ہے لیکن شاطبی پشاوری جس کو حاشیہ پر درج شرحیں چڑھی ہیں منجملہ انکے شرح کنز المعانی بھی ہے کنز المعانی کے صفحہ ۴۰ پر اسی شعر کی شرح یہ ہے۔ فالمبسملون بعضهم عدها آية من كل سورة سوى براءة وهو مذهب ابن كثير وقالون وعاصم والكسائي وبعضهم لم يعدها آية الا من الفاتحة فقط. اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن کثیر اور امام عاصم اور امام کسائی کے یہاں بسم اللہ ہر سورۃ کا جزو ہے جناب اس کا جواب تحریر فرماویں

الجواب: مجھ کو بھی اس عبارت سے پہنچے جواب میں تردد واقع ہو گیا اور جس سوال کا میں نے جواب دیا تھا وہ محتاج جواب ہو گیا۔ میرے پاس نہ کتب ہیں نہ وقت وہ صحیح طور پر قرار ہو سکے بجائے اسکے کوئی شافی جواب ہے انشاء اللہ مجھ کو بھی اطلاع دیجئے۔ بعض نے کسی رسالہ میں نقل کیا ہے ایک توجیہ یہ ہوتی ہے وہ یہ کہ ہر سورۃ کے ساتھ بسم اللہ پڑھنا قرأت و روایت کے متعلق ہے اور جزو ہونا نہ ہونا اجتہاد کے متعلق ہے روایت میں عاصم کا قول حجت ہوگا اور اجتہاد میں امام صاحب کا بس میرا اتنا ہی جواب ہے والسلام

سوال: تحفہ و کرم ... بعد سلام ... واضح ہو کہ جناب قاری عبد الرحمن صاحب محدث انصاری پانی پتی تسمیہ کے بارہ میں ائمہ حنفیہ کے اقوال نقل کر کے یوں لکھتے ہیں وجمیع اقوال حق اند و از قبیل اختلاف قرأت ہست مسلم است لیکن اجتہاد پر خود ہی تنبیہ لکھتے ہیں وہ یہ ہے باید کہ چوں در جزو بودن ونبودن بسملہ از ہر سورۃ اختلاف قرأت است پس بر قاری قرأۃ بسملین در تلاوت قرأۃ بسملہ بر سر ہر سورۃ جہراً واجب شد والا ترک یک صد و چہار دہ آیت در ختم لازم آید و آں جائز نیست و معمول دیار حنفی المذہب برخلاف آں است و سبب این تحریک بغفلت معلوم نیست۔ اور دوسرے رسالہ میں جو خاص اسی مسئلہ میں ہے یوں لکھتے ہیں کہ یہ مسئلہ اجتہادی بھی نہیں ہے کیونکہ منصوصات میں اجتہاد جائز نہیں لہذا ہم جو کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے مقلد مسائل اجتہادیہ میں ہیں مسائل منصوصہ میں تو ہم کو اس بات کا قائل ہونا پڑا کہ ہم مسائل فقہیہ میں تو امام ابو حنیفہ کے مقلد ہیں کیونکہ وہ امام اور مجتہد مطلق تھے اور قرأۃ میں مقلد ائمہ قرآن اور راویان قرأۃ کے ہیں کیونکہ وہ ہر ہر حرف اور ہر ہر لفظ کی سند متصل و متواتر آنحضرت تک رکھتے ہیں اور قرأۃ میں ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ بھی مقلد راویان قرآن کے تھے اور احتمال اجتہاد اس مسئلہ میں قابل پذیرائی نہیں ہو سکتا۔ اور آگے جا کے لکھتے ہیں۔ دلائل بسملین اور تارکین دونوں کے احادیث صحیحہ ہیں۔ یہاں اجتہاد کا کیا دخل ہے دونوں قرآن میں اجتہاد کو دخل نہیں دیتے مگر دخل دیتے ہیں تو بتلاؤ کہ شان اجتہاد و عاصم اور ابو حنیفہ کا اگر اجتہاد سے مراد خرص و تخمین ہے تو مقبول نہیں ہوگا اور اگر مراد قیاس فقہی ہے تو یہاں مقیس اور مقیس علیہ اور وصف

حصہ ۳

[illegible]

بحمد اللہ والمنہ کہ

بوادر النوادر

جلد دوم

از افاضات

حضرت قطب العالم مجدد الملۃ حکیم الامۃ حضرت مولانا اشرف علی صاحب

تھانوی قدس اللہ سرہٗ

ماہ رمضان المبارک [illegible]ھ

باہتمام احقر العباد محمود زکی دیوبندی عفا اللہ عنہ

از مکتبہ اشرف العلوم دیوبند ضلع سہارنپور

شائع کردہ

کمال پرنٹنگ پریس دہلی

عرض ناشر

بعد الحمد والصلوٰۃ ناکارۂ خلائق احقر محمد شفیع عرض کرتا ہے کہ بوادر النوادر دراصل چار اجزاء سے مرکب ہے
اول مسائل فہرست اول غرائب الرغائب دوسرے مسائل فہرست دوم التکمیل الدال علی الحکم الصالح۔ تیسرے
مسائل فہرست سوم مسمّٰی نوادر چوتھے وہ مسائل مستقلہ جن کو حوالہ کتاب کے تینوں اجزاء میں دیا گیا ہے۔ طبع اول میں
چاروں اجزاء ایک ہی مجموعہ میں طبع ہوئے تھے جس کی وجہ سے ضخامت کتاب موزونیت کے خلاف زیادہ
ہوگئی اس لئے احقر نے طبع ثانی میں اس کو دو جلدوں میں تقسیم کر دیا پہلے دو جزو کو جلد اول اور آخری دو جزو کو
جلد ثانی قرار دیا اور یہ تصرف چونکہ اصل تصنیف میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتا اس لئے اس پر اقدام کی جرأت کی گئی
واللہ الموفق۔

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ۔

مسائل فہرست سوم

نوادر

یعنی مضامین جدیدۃ التدوین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پہلا نادرہ در رد تاویل لفظ دجال و یاجوج ماجوج خلاف جمہور

متعلق مضمون یوروپ اور اسلام مندرجہ پرچہ ہائے اخبار سچ من ابتدائے ماہ اگست ۱۹۲۸ء تا نہایۃ
دسمبر ۱۹۲۹ء جس میں لفظ دجال و لفظ یاجوج ماجوج کو غیر معنی معروف پر محمول کیا گیا ہے۔

دفعہ، نصوص کا اپنے ظواہر پر محمول کیا جانا اجماعی نقلی مسئلہ ہے اور عقلی بھی ورنہ تمام نصوص اور تمام
احکام شرعیہ سے امن مرتفع ہو جاتا ہے البتہ اگر کوئی عقلی یا نقلی معارض ہو تو بضرورت غیر ظاہر پر محمول کیا جاوے گا مگر معارض

محض خیالی یا ذوقی ہونا کافی نہیں ورنہ ہر فرقہ قرآن و حدیث کا تحریف کرنے والا ایسے خیال یا ذوق کا مدعی ہو سکتا ہے اور صوفیہ کی تاویل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ وہ ان معانی کے مدلول نص ہونے کے مدعی نہیں بلکہ اصل مدلولات کو قبول کرکے ان مدلولات کے مشابہ کو بطور اعتبار کے ذکر کرتے ہیں۔

(۲) احادیث متضمنہ خروج دجال و یاجوج و ماجوج کو جو صحیحین میں مذکور ہیں، جو شخص خلو ذہن کے ساتھ پڑھے گا اس کے ذہن میں بے تکلف جو معانی آویں گے وہی ان احادیث کے مشہور اور صحیح محمل ہیں۔

(۳) ان معانی کا امتناع نہ کسی دلیل عقلی سے ثابت اور نہ کسی دلیل نقلی سے۔ مثلاً کسی دوسری ویسی ہی صحیح حدیث میں اس کے خلاف آیا ہو یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے خروج کا کوئی زمانہ معین فرمایا ہو اور وہ زمانہ گزر گیا ہو، مگر ویسا بھی نہیں ہوا بلکہ صحیح حدیث میں تصریح ہے کہ آپ کو دجال کے متعلق یہ بھی احتمال تھا کہ شاید میرے ہی زمانہ میں ظاہر ہو جائے تو ایسی حالت میں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز مراد لینا کیسے صحیح ہوگا۔

(۴) پھر وہ مجاز بھی بعض قلیل عبارات میں جاری کیا گیا ہے اور جو عبارات اس مجاز سے بھی خالی چھوڑ دی گئی ہیں وہ بہت زیادہ ہیں چنانچہ مضمون مذکور کی تاویلات کو احادیث پر منطبق کرنے سے واضح ہو سکتا ہے چنانچہ نمونہ کے طور پر ایک عبارت بالمعنی پیش کرتا ہوں کہ ان دونوں واقعات کے وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام تشریف رکھتے ہوں گے جس میں ایک واقعہ ختم ہو گا اور دوسرا شروع بھی اور ختم بھی ہو گا اور بعض طرق میں آپ کے نام مبارک کے ساتھ لفظ نبی اللہ بھی آیا ہے اس لئے اس میں کوئی صحیح تاویل ممکن نہیں ہو سکتی مگر کسی کا دل چاہے مشکوٰۃ کے باب ان مدعی صاحب کے سامنے لیکر بیٹھ جاوے معلوم ہو جاوے گا کہ کتنی جگہ تاویل اٹکے گی۔

(۵) اسی لئے علمائے امت میں خصوص سلف خیر القرون میں کسی کو ایسے معانی کا احتمال بھی نہیں ہوا اگر یہ کہا جاوے کہ وضوح کے پہلے حقیقت کھلی نہیں تھی تو اول تو یہ بات غلط ہے جب حقیقت واضح ہو سمجھ میں نہ آنے کی کوئی وجہ نہیں پھر اس میں کلام ہے کہ کسی کو وقوع کا علم ہو گیا ہے یہ وقوع ہے یا نہیں ممکن ہے کہ وقوع اسی طور پر ہو جیسا مدلول متبادر ہے

(۶) پھر اگر صحابہ یا علماء نہ سمجھے ہوں تو خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم میں تو یہ احتمال نہیں پھر جب بعض صحابہ کا متبادر معنی پر محمول کرنا آپ کو معلوم ہوا تھا آپ نے اس کی نفی کیوں نہ فرما دی اس معنی کی تقریر کیوں فرمائی چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ابن صیاد پر دجال ہونے کا شبہ ہوا تو حضور سے اس کے قتل کی اجازت چاہی آپ نے فرمایا اگر یہ وہی ہے تو تم اس پر مسلط نہیں ہو سکتے اور اگر وہ نہیں ہے تو اس کا قتل کرنا اچھی بات نہیں اور آپ نے یوں کیوں نہیں فرمایا کہ یہ دجال نہیں ہو سکتا کیونکہ دجال شخص واحد کا نام بھی خاص قوم کا نام

میں اس حدیث کی شرح میں کہ میری امت کو نصف یوم کی مہلت دی گئی (او کما قال) تحریر فرماتے ہیں کہ اس سے مراد عباسیوں
کی خلافت ہے جو پورے پانسو سال ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک دن ایک ہزار برس کا ہے اور پانسو سال اس کے
نصف جب یہ واضح ہو گیا کہ الف سنۃ سے واقعی الف سنۃ مراد نہیں بلکہ اعتباری الف سنۃ۔ اب میں کہتا ہوں اسی طرح کان مقدارہ
خمسین الف سنۃ میں مضاف محذوف لیا گیا ہے جو باعتبار زمانہ کے نہیں بلکہ باعتبار تحقیق وقوع فی المستقبل کے ہے اور یہاں
نفس وقوع کا تحقق نہیں رہا گیا ہے اس لئے یہاں بھی واقعی خمسین مراد نہیں بلکہ اعتباری خمسین پھر اگر اعتباری ہوتا اس کیلئے
عدد کا ذکر کہیں ہوتا کوئی اور لفظ ہوتا جو اس کے استمرار و طول پر دلالت کرتا مثلاً کان مقدارہ طویلا او ممتدا او مثل ذلک
اور اگر یہ کہا جائے کہ الف سنۃ کے ساتھ مما تعدون کی قید ہے اور یہاں قید نہیں ہے اس لئے تعارض نہیں یعنی وہاں کے
ایک ہزار برس سے مراد تمہارے ایک ہزار سال ہیں اور یہاں پچاس ہزار سے کوئی اور حساب مراد ہے جو اسی ایک ہزار کے
مساوی ہے مگر جب ایک ہی دن کی مقدار بیان کی جا رہی ہے اور ایک جگہ اس میں مما تعدون کی قید ہے اور دوسری
جگہ نہیں کیوں نہ سمجھا جائے کہ وہی قید یہاں بھی ہے خصوصاً اصطلاحات میں کہ مخاطب بھی ایک ہی ہے پھر کوئی وجہ نہیں کہ
ایک جگہ تو مخاطب کے اعداد کا اعتبار کیا جاوے اور ایک جگہ کسی اور مخاطب کے عدد کا۔ اگر خمسین اعتباری مانا جائے جیسا کہ حضور والا
اشارہ ہے تو شاید اس کی تائید اس سے ہو کہ سورۂ معارج مکیہ ہے اور وہاں کے لوگوں کا عناد و سرکشی زائد تھی اس لئے
انہیں خمسین سے معلوم ہوا اور سورۂ حج مدنی ہے وہاں اس قدر سرکشی نہ تھی اس لئے انہیں الف سنۃ معلوم ہوا واللہ اعلم
مگر سب نکات ہیں ان سے نہ تسکین ہوتی ہے اور نہ سکوت۔ دل کسی قوی بات کا جویاں ہے کیونکہ یوں تو تمام
عذاب میں یہ شبہ ہو گا کہ واقعی کچھ اور ہے اور امتداد و اشتداد کے تفاوت سے فرق اعتباری پیدا ہو گیا۔

الجواب۔ عند ربک قید نسبت بین الموضوع والمحمول کی نہیں ہے بلکہ اس کا یہ مدلول ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے
نزدیک یعنی واقع میں ہزار برس کا ہو گا بلکہ یہ قید یوما کی ہے یعنی وہ دن جو تمہارے رب کے پاس کا ہے یعنی آخرت کا دن
محاورہ قرآنیہ میں آخرت کی چیزوں کو عند الرب کہا گیا ہے جیسے لھم اجرھم عند ربھم رہا یہ کہ وہ واقع میں کتنا بڑا
ہو گا قرآن اس سے ساکت ہے باقی تشبیہ اس کی الف سنۃ کے ساتھ اس میں خود دو احتمال ہیں کہ وجہ تشبیہ امتداد ہے
یا اشتداد کما الشرحہ الیسیر فی بیان القرآن البتہ حدیث ظاہر اس پر دال ہے کہ اس کی مقدار واقع میں ہزار برس ہو گی مگر
بیان القرآن سے اس کو تعارض نہیں کیونکہ اس کے معنی یوں ہوں گے کہ بعض کو مقدار وقتی کی برابر معلوم ہو گا بعض کو زیادہ
رہا یہ کہ جب بعض مقدار کی برابر معلوم ہو تو اس میں کفر کو کیا دخل۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کفر نہ ہوتا تو حسب حدیث مذکور
فی بیان القرآن ایسا خفیف معلوم ہوتا جیسا فرض نماز کا وقت۔ اب رہی دوسری آیت کان مقدارہ خمسین

پانچواں نادرہ تحقیق بعض عبارات متعلقہ استواء علی العرش بجواب بعض اسئلہ

سوال: گزارش ہے کہ رسالہ التنبیہ الحقیقہ بالآیات العتیقہ کے صفحہ ۳ پر جناب نے تحریر فرمایا ہے صوفیوں کا قول بہ نسبت محدثین کے صحیح ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے جہت علو ثابت نہیں کرتے کما روحنا ان ہذا دلیل علی انہ متخصص مکان فیہ بالعرش ولا جہۃ دون جہۃ فافہم، حالانکہ ائمہ اربعہ مذاہب ربانی اور جملہ محدثین جن کو جناب نے اہل ظاہر سے تعبیر فرمایا ہے سب اللہ تعالیٰ کے لئے جہت علو ثابت کرتے ہیں وجاء فی حدیث صحیح فاشارت الی السماء فی الجواب عن سوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم این اللہ ثم فثبت ان اللہ تعالیٰ علی العرش کما ہو مذہب امام المدینۃ مالک وکبار المحدثین امام الائمۃ وسراج الامۃ ابی حنیفۃ وفخر المحدثین الامام البخاری وقدوۃ السالکین الشیخ عبد القادر الجیلانی والامام احمد بن حنبل والشافعی والشیخ الامام ابن تیمیۃ الحرانی وتلمیذہ الامام الحافظ ابن قیم وغیرہم من علماء اہل السنۃ والجماعۃ واہل الحدیث اور یہی مسلک ہے حجۃ الہند حضرت مولانا شیخ شیوخنا شاہ ولی اللہ مرحوم دہلوی کا جیسا کہ ملاحظہ فرمائیں فقہ اکبر وشرح فقہ اکبر مصنفہ ملا علی قاری وشرح حدیث نزول مصنفہ امام ابن تیمیہ وفتح الباری شرح بخاری قسطلانی وشرح مسلم وصحیح ترمذی وتفسیر مدارک وجامع البیان وفتح البیان وحجۃ اللہ البالغہ وکتاب الصفات امام ذہبی وتفسیر معالم وتفسیر جلالین وقصیدہ نونیہ مصنفہ حافظ ابن قیم حنبلی وغنیۃ الطالبین ومشکوٰۃ شریف ابوداؤد وتفسیر درّ منثور وتفسیر ابن جریر وغیرہا۔ الغرض سلف صالحین صحابہ وتابعین وائمہ مجتہدین اور جملہ محدثین کا مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور اس کے لئے جہت علو ثابت ہے اور معیت اور احاطہ اس کا علمی ہے معلوم ہوتا ہے کہ جناب والا نے اس اور اعتقادی مسئلہ کے متعلق زیادہ تحقیق نہیں فرمائی اور معتزلہ اور اہل سنت کے مسئلہ کو خلط ملط کر دیا اسی واسطے شاید جناب نے تفسیر بیان القرآن میں بھی ایسے معنی لکھدیئے جس سے معتزلہ کے مذہب کی تقویت ہو اور جہمیہ کے مذہب کی تائید ہو مولوی ثناء اللہ صاحب امرتسری کا موافق ہو اور اہل سنت کے خلاف ہو حالانکہ محققین صوفیاء کرام کا بھی یہی مسلک ہے جو اہل سنت والجماعت اہل حدیث کا ہے۔ سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی کا یہ مذہب ہرگز نہیں ہے جس سے نصوص قرآنیہ واحادیث نبویہ کا خلاف لازم آئے باطنی فرقوں والوں نے اپنے باطل مذہب کی تائید میں جنید کی طرف غلط روایات منسوب کر دیں اور ان کو اپنے ساتھ شامل کرنے میں جرأت کی اور اپنا نام صوفی رکھا اور لوگوں کو اپنی طرف راغب کر لیا اور یقیناً علماء متکلمین جو فلسفہ میں پھنس گئے اور پھر نکل نہیں سکے جیسے امام رازی وامام غزالی رحمہما اللہ ان کی تحقیق شرعاً حجت نہیں حالانکہ بعض سے منقول ہے کہ غزالی نے اس مسئلہ میں رجوع کیا ہے

بزرگے بقصد ایصال ثواب بروح ایشان پزند و بخورانند مضائقہ نیست و طعام نذر اللہ اغنیاء را خوردن حلال نیست و اگر فاتحہ بنام بزرگے دادہ شد پس اغنیاء را ہم خوردن جائز است انتہی از شاہ عبدالعزیز صاحب۔ عبارت سوم جواب سوال نہم سوالات عشرۂ محرم طعامیکہ ثواب آں نیاز حضرات امامین نمایند و برآں فاتحہ وقل و درود خوانند تبرک میشود خوردن آں بسیار خوب است لیکن بسبب بردن طعام پیش تعزیہ یا دو نہادن آں طعام پیش تعزیہ یا اتمام تشبہ بعبادت پرستاں می شود پس ازیں سبب کراہت پیدا می کند واللہ اعلم انتہی از کتاب جامع الاوراد عبارت چہارم اگر بر طعام فاتحہ کردہ بفقراء دہند البتہ ثواب می رسد انتہی اب حضور والا سے بصد ادب یہ گذارش ہے کہ آیا ہر چہار عبارت اصلی اور ان ہی حضرات کی ہیں یا نہیں اگر ہو تو مندرجہ ذیل سوالوں کا جواب مع توضیح عبارت زیب قلم فرما کر عنداللہ ماجور و عندالناس مشکور ہوجئے۔

(۱) عبارت اول میں الفاظ بر قدرے شیرینی فاتحہ ہے اور عبارت دوم میں اگر فاتحہ بنام بزرگے دادہ شد اور عبارت سوم میں برآں فاتحہ وقل و درود خوانند ہے اور عبارت چہارم کل عبارت سے جواز فاتحہ بر طعام وغیرہ قبل خوردن نکلتا ہے یا نہیں یعنی فاتحہ مروجہ بر طعام جائز ہے یا نہیں؟

(۲) عبارت سوم میں الفاظ تبرک می شود و خوردن آں بسیار خوب است سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کچھ طعام پر چند الفاظ پڑھنے سے وہ طعام تبرک بن جاتا ہے بنا بریں جو طعام بغرض ایصال ثواب پکاویں اس پر فاتحہ وقل و درود شریف پڑھنے سے طعام میں کوئی قباحت پیدا نہیں ہوتی ہے بلکہ بقول شاہ عبدالعزیز صاحب تبرک ہو جاتا ہے پس ہر انسان اپنے طعام ایصال ثواب کو تبرک بنا کر کھانا چاہتا ہے جو شاہ صاحب کے فرمان کے مطابق بسیار خوب ہے تو فاتحہ مروجہ بقول شاہ صاحب جائز اور فعل مستحسن ہے یا نہیں؟

مذکورہ بالا اقوال سے مجوزین فاتحہ کو بڑی تقویت پہنچ گئی ہے اس لئے حضور والا سے امید قوی ہے کہ نہایت توضیح ارشاد فرماویں تاکہ ہر دو گروہ کو یعنی مجوزین کو کافی تردید اور مانعین کو شافی تسکین ہاتھ آئے۔ والسلام۔ ۱۱ رجب ۱۳۵۰ھ

الجواب: جب دلائل صحیحہ سے ان رسوم کا خلاف سنت ہونا ثابت ہے پھر اگر کسی ثقہ سے اس کے خلاف منقول ہوگا اس کی تاویل واجب ہے اور تاویلیں مختلف ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ثبوت میں کلام کیا جاوے جیسے اس کے قبل بعض بزرگوں کے کلام میں الحاق کے احتمال سے جواب دیا گیا ہے دوسرے یہ کہ دلالت میں کلام کیا جاوے جیسا بعض عبارات میں اس کی گنجائش ہے تیسرے بعد تسلیم ثبوت و دلالت یہ کہ یہ مقید ہو عدم مفاسد کے ساتھ اور منع مقید ہو مفاسد کے ساتھ اور اب چونکہ مفاسد غالب ہیں اس لئے بلا قید منع کیا جاوے گا۔ ۱۷ محرم ۱۳۵۱ھ۔

الجواب۔ ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے سے نیز تجربے سے یہ بات ثابت ہوئی کہ انجکشن کے ذریعہ دوا جوف عروق میں
پہنچائی جاتی ہے اور خون کے ساتھ شرائین یا اوردہ میں اس کا سریان ہوتا ہے۔ جوف دماغ یا جوف بطن میں وہ نہیں پہنچتی
اور فساد صوم کے لئے مفطر کا جوف دماغ یا جوف بطن میں پہنچنا ضروری ہے مطلقاً کسی عضو کے جوف میں یا عروق
(شرائین و اوردہ) کے جوف میں پہنچنا مفسد صوم نہیں لہذا انجکشن کے ذریعہ سے جو دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے مفسد صوم
نہیں فقہاء کی عبارتیں واضح طور پر تقریباً بالحقیقۃ اس دعوے کی تصریح کرتی ہیں۔ اوّل تو یہ کہ فقہاء نے زخم پر دوا لگانے
کو مطلقاً مفسد نہیں فرمایا بلکہ جائفہ یا آمہ کی قید لگائی ہے کیونکہ انہیں دو قسم کے زخموں سے دوا جوف دماغ یا جوف بطن
کے اندر پہنچتی ہے ورنہ جوف عروق کے اندر تو دوسری قسم کے زخموں سے بھی دوا پہنچ جاتی ہے۔ دوسرے بہت سی جزئیات
فقہیہ مسلمات فقہاء سے ایسی ہیں جن میں دوا وغیرہ مطلقاً جوف بدن تک تو پہنچ گئی لیکن چونکہ جوف دماغ یا جوف بطن میں
نہیں پہنچی اس لئے اس کو مفطر و مفسد صوم نہیں قرار دیا جیسے مرد کی پیشاب گاہ کے اندر دوا یا تیل وغیرہ چڑھانے سے باتفاق
ائمہ ثلاثہ روزہ فاسد نہیں کما صرح بہ الشامی حیث قال لان الدہن لو بقی فی قصبۃ الذکر لا یفسد اتفاقاً ولو
فی نفس المثانۃ [illegible] وعلم فی الخلاصۃ [illegible] نقلا عن ابی بکر البلخی۔ اگر دوا مثانہ تک پہنچ جائے تب بھی امام اعظمؒ اور
امام محمدؒ کے نزدیک مفسد صوم نہیں۔ امام ابو یوسفؒ جو مثانہ میں پہنچ جانے کو مفسد قرار دیتے ہیں وہ بھی اس بناء پر کہ
ان کو یہ معلوم ہوا کہ مثانہ اور معدہ کے درمیان منفذ ہے جس سے دوا معدہ میں پہنچ جاتی ہے ورنہ نفس مثانہ میں پہنچنے کو وہ
بھی مفسد نہیں فرماتے اسی لئے صاحب ہدایہ نے اس اختلاف کے متعلق فرمایا ہے وکانہ وقع عند ابی یوسفؒ ان بینہ وبین
الجوف منفذا ولہذا یخرج منہ البول ووقع عند ابی حنیفۃؒ ان المثانۃ بینہما حائل والبول یترشح منہ وہذا لیس من
باب الفقہ۔ محقق ابن ہمام اس کی شرح میں فرماتے ہیں یعنی بناء الاختلاف لو اتفقوا علی تشریح ہذا العضو فان قول
ابی یوسفؒ بالافساد انما ہو علی بناء قیام المنفذ بین المثانۃ والجوف (الی قولہ) قال فی شرح الکنز وبعضہم جعل
المثانۃ نفسہا جوفاً عند ابی یوسفؒ وحکی بعضہم الخلاف ما دام فی قصبۃ الذکر ولیس بشیء انتہی۔ الغرض اسی طرح
اگر کان میں پانی ڈالے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا کما صرح بہ فی الہدایۃ [illegible] حالانکہ کان بھی ایک جوف ہے۔ اسی طرح اگر
کوئی گوشت وغیرہ کو ایک دھاگے میں باندھ کر نگل جائے اور پھر معدہ میں پہنچنے سے پہلے کھینچ لے روزہ فاسد نہیں ہوتا کما قال
فی الخلاصۃ وعلی ہذا لو ابتلع [illegible] ثم اخرجہ لا تفسد صومہ۔ خلاصہ [illegible] ومثلہ فی العالمگیریہ [illegible]
[illegible] ولو ابتلع لحما مربوطا علی خیط ثم انتزعہ من ساعتہ لا یفسد وان ترکہ فسد کذا فی البدائع۔
اگر مطلق جوف بدن میں کسی شئی کا پہنچنا مفسد ہوتا تو حقہ و پیشاب گاہ بھی ایک جوف ہے، اور مثانہ تو بدرجہ اولیٰ جوف ہے۔

کان اور حلق بھی جوف ہیں ان میں پہنچنا بالاتفاق مفسد صوم ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ مطلقاً جوف بدن میں کسی چیز کے پہنچنے کا پہنچنا مفسد صوم نہیں بلکہ خاص جوف دماغ اور جوف بطن مراد ہیں بلکہ جوف دماغ بھی اس میں اصل نہیں وہ بھی اس وجہ سے لیا گیا ہے کہ جوف دماغ میں پہنچنے کے بعد بذریعہ منفذ جوف معدہ میں پہنچ جانا عادۃً اکثری ہے جیسا کہ صاحب بحر کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے۔ قال فی البحر التحقیق ان بین جوف الرأس وجوف المعدۃ منفذا اصلیا فما وصل الی جوف الرأس یصل الی جوف البطن عزاہ الی منیہ۔ اس عبارت میں اس مقصد کی بالکل تصریح ہو گئی کہ جوف سے مراد صرف جوف بطن ہے اور جوف دماغ سے چونکہ جوف بطن میں پہنچنا لازمی ہے اس لئے اس میں پہنچنے کو بھی تبعاً بجوف المعدہ مفسد قرار دیا ہے۔ اسی طرح حقنہ وغیرہ کو تبعاً لجوف المعدہ مفسد کہا گیا ہے۔ فتاویٰ قاضیخان میں ہے۔ اما الحقنۃ والوجور فلانہ وصل الی الجوف ما فیہ صلاح البدن وفی القطور والسعوط لانہ وصل الی الدماغ ما فیہ صلاح البدن۔ اس عبارت سے بھی یہی معلوم ہوا کہ جس جوف میں پہنچنا مفسد صوم ہے وہ جوف معدہ اور جوف دماغ ہے مطلقاً جوف مراد نہیں۔ اور خلاصۃ الفتاویٰ کی عبارت اس مضمون کیلئے بالکل نص صریح ہے جو یہ ہے ہذا اذا وصل الی جوف الرأس والبطن من الاذن والانف والدبر فہو مفطر بالاجماع وفیہ القضاء وہو ما الافطار فی الاذن والسعوط والوجور والحقنۃ وکذا فی الجائفۃ والآمۃ عند ابی حنیفۃ۔ اسی طرح عالمگیری کے الفاظ بھی اس کے قریب ہیں وفی دواء الجائفۃ والآمۃ اکثر المشائخ علی ان العبرۃ للوصول الی الجوف والدماغ لا لکونہ رطبا او یابسا ہندیۃ۔ اور بدائع کی عبارت ان سب سے زیادہ اس مضمون کیلئے صریح اور واضح ہے وہ ہذا وما وصل الی الجوف او الی الدماغ من المخارق الاصلیۃ کالانف والاذن والدبر بان استعط او احتقن او اقطر فی اذنہ فوصل الی الجوف او الی الدماغ فسد صومہ اما اذا وصل الی الجوف فلا شک فیہ لوجود الاکل من حیث الصورۃ واما اذا وصل الی الدماغ فلانہ له منفذ الی الجوف فکان بمنزلۃ زاویۃ من زوایا الجوف ولو داوی الجائفۃ او الآمۃ فوصل الی الجوف او الی الدماغ من غیر المخارق الاصلیۃ بان داوی الجائفۃ والآمۃ فان داواہا بدواء یابس لا یفسد لانہ لم یصل الی الجوف ولا الی الدماغ ولو علم انہ وصل یفسد فی قول ابی حنیفۃ۔ بدائع صنائع۔ ہذا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب الیہ المتاب فی کل باب۔ کتبہ الاحقر محمد شفیع غفرلہ خادم دار الافتاء دار العلوم دیوبند۔ ۱۸ ربیع الاول ۱۳۵۰ھ

الجواب صحیح وھو ان شاء اللہ مستند بروایۃ من الزمان۔ اشرف علی ۱۵ ربیع الاول ۱۳۵۰ھ

بارھواں نادرہ طہارت بول و براز حضرات انبیاء علیہم السلام

السوال۔ ایک واعظ صاحب یہاں تشریف لائے تھے انھوں نے حسب ذیل روایات بیان کیں جن کا

قیاس کے احکام ثابت نہیں پس یہ امر تو دونوں قسموں میں مشترک ہے پھر آگے ان میں ایک تفصیل ہے جس سے دونوں کا درجہ جدا جدا ہوجاتا ہے وہ یہ کہ اگر وہ غیر مدلول قرآنی مقصود دینی ہے تو اس قیاس کا درجہ ظن معتبر کا ہے اور وہ معمول بہ رہا ہے بشرطیکہ اسکی حد تفسیر بالرائے تک نہ پہنچایا جاوے اور اگر وہ غیر مدلول قرآنی مقصود دنیوی ہے تو اس قیاس کا درجہ فال متعارف یا شاعری سے زیادہ نہیں گو مضمون مقیس کبھی صحیح ہی ہو یا اتفاق سے صحیح ہوجاوے چنانچہ شعرا بھی اپنے خیالی دعاوی میں ایسے ہی قیاسات سے استدلال کیا کرتے ہیں اور کبھی وہ دعاوی فی نفسہ صحیح بھی ہوتے ہیں ایک ہندو کا شاعر کہتا ہے

شعر سرخ رو ہو گیا پیش حکما بطلیموس ۔ جب وہ خورشید ہوا گرد بنارس دوار

اس شاعر کا ممدوح ایک ہندو تھا جو بنارس گیا تھا شاعر نے ممدوح کو آفتاب سے تشبیہ دی ہے اور بتخانہ بنارس کو زمین اور اس کے گرد طواف کرنے سے بطلیموس کے مذہب کی صحت پر استدلال کیا کہ آفتاب زمین کے گرد گھومتا ہے ایک فارسی شاعر کہتا ہے شعر ز رنگ و چین بر چہرہ چشم اشکبار من + نمی آئی چرا از بہر شستن در کنار من

اس میں اپنی دونوں آنکھوں کو حوض سے تشبیہ دی اور اس سے محبوب کیلئے غسل کے واسطے اپنے پاس آنے کی ضرورت پر استدلال کیا ایک عربی کا شاعر کہتا ہے شعر ایا لطف السلاف جسمی فعقت + علیک بنص من لقاء الترائب

اس میں اپنے جسم کو جرم محبوب خیمہ عقیقہ کے مشابہ قرار دیکر سینہ سے جدا رکھنے کی تجویز پر استدلال کرتا ہے تو کیا ان استدلالات کو علوم کہا جاسکتا ہے بلکہ علوم آلیہ میں بھی کوئی شمار کرتا ہے یا ان کو قابل تسلیم سمجھتا ہے اسی طرح اہل فال کبھی قرآن سے اپنے بعض احکام غیبیہ یا انشائیہ پر استدلال کیا کرتے ہیں تو کیا وہ علوم تفسیر میں داخل ہوجاتے ہیں مثلاً اگر کسی شخص مسمی زید کا اپنی بی بی سے کچھ جھگڑا ہوا اور اسکو یا تو یہ تردد ہو کہ اس معاملہ کا انجام کیا ہوگا یا یہ تردد ہو کہ مجھ کو اس میں کیا کرنا چاہئے اور وہ قرآن سے تفاؤل کرے اور اتفاق سے اس میں سورۂ احزاب کی آیات جو زید بن حارثہ کے باب میں نازل ہوئی ہیں نکل آویں اور اس سے اپنے انجام پر استدلال کرے کہ مفارقت ہوگی یا اس مشورہ پر استدلال کرے کہ اس سے مفارقت کرلینا مناسب ہے اور واقع میں بھی ایسا ہی ہو تو کیا یہ استدلال صحیح ہے اور کیا قرآن سے اس خبر یا انشاء کی صحت کا اعتقاد جائز ہوگا اسی واسطے محققین علماء نے ایسے تفاؤل کو حرام کہا ہے کما فی الفتاوی الحدیثیۃ لابن حجر المکی ۱۴۲

اور جس تفاؤل کی اجازت ہے اس کی حقیقت صرف تقویت رجا کی ہے بنا ضعیف پر چونکہ بدون ایسی بنا کے بھی مامور بہ ہے اسلئے استدلال اور اس درجہ میں تفاؤل من المصحف بھی جائز ہوگا اگر کوئی شبہ کرے کہ شاید یہی فتوی درست ہو کہ اس میں علم غیب کا دعوی ہے نہ یہ کہ ایسا استنباط ناجائز ہے جواب یہ ہے کہ علم غیب کا دعوی بھی تو جب ہی ہے جب یہ استنباط ناجائز ہے کیونکہ اگر یہ استنباط جائز ہو تو پھر یہ علم بواسطہ دلیل ہوتا علم غیب نہ ہوتا کیونکہ اس کی حقیقت علم بلا واسطہ

دیگر بجا آوردہ باشد ویا ازان است کہ در عقل ایشان کہ مناط تکلیف است خللے پدید آمدہ است و معتوہ شدہ اند و
بر معتوہ تکلیفات شرعیہ نیست چنانچہ بر مجنون پس ایشان ہم بر حسب شرع غیر مکلف شدہ اند اگرچہ من حیث الظاہر
در بعضے امور ہوشیاری در ایشان دیدہ می شود چون عقل مناط تکلیف ندارند غیر مکلف اند فلا یشکل ما قیل فی المسئلۃ
الاعتقادیۃ من قولہ لا یبلغ العبد فی المحبۃ والقربۃ من اللہ تعالیٰ درجۃ تسقط عنہ ھذہ الوظائف والوظائف
الشرعیۃ من الفرائض والواجبات والسنن ما دام حیا فی الدنیا ومن ادعی ذالک فھو زندیق والحاد لان افضل
خلیفۃ اللہ تعالیٰ فی الدنیا الانبیاء والرسل لم یقل احد منھم بھذا قال اللہ تعالیٰ عن عیسیٰ علیہ السلام واوصانی
بالصلوٰۃ والزکوٰۃ ما دمت حیا کذا قالہ الشیخ ... وھو اولی کذا فی حقیقۃ الجامع ۔ و آنکہ بعضے گفتہ اند کہ
رفع تکلیف بعضے را پیدا می شود مراد از رفع تکالیف در حق اولیاء اللہ رفع کلفت است نہ رفع اصل تکلیفات شرعیہ
یعنی در عبادات حق کلفت و رنج ندارند بلکہ راحت قلبی و قالبی و شوق و ذوق در عبادات می باشند واللہ اعلم بالصواب

ف پہلی توجیہ میں جو فرمایا ہے ہمہ آں وقت در مقام دیگر بجا آوردہ باشد اس میں ایک شبہ ہے وہ یہ کہ جب
جسد کو فرائض ادا کئے ہیں وہ اگر عنصری ہے تو فرائض ادا ہوں گے اور اگر وہ مثالی ہے تو فرائض ادا نہ ہوں گے پس اگر وہ
قلندر عالم ہے تو اس کی رعایت کر کے گا لیکن ناظرین کو دفع اعتراض کے لئے اس کا احتمال بھی کافی ہے البتہ جو شخص
ان دونوں جسدوں کی معرفت رکھتا ہو اس کے خلاف ہونے پر اعتراض کا حق ہے۔

ستائیسواں وارد در تحقیق اعراس زیارت روضہ مقدسہ نبویہ

واقعہ ۔ از انوار العارفین تذکرہ خواجہ علو ممشاد دینوری منقول از مشائخ چشتیاں

از شیخ عماد الدین سہروردی نقل است کہ ایشاں اہل سماع بودہ سماع اکثر شنیدے و اعراس پیران خود می کردہ و در
روز عرس سماع می شنید بخدمت شیخ پرسید کہ سماع شنیدن و باز خصوص در روز عرس از کجا آمدہ است گفتند پیغمبر مصطفیٰ
صلی اللہ علیہ وسلم و علی مرتضیٰ و جمیع پیران ما سماع شنیدہ اند و تخصیص روز اعراس بہ یکہ ایشان را در آں روز وصال حق
میسر شدہ است۔ پس من شادی روز وصال پیران خود سماعی می شنوم تا از توجہ ایشان نیز بمقام وصال برسم انتہیٰ

ک شیخ عماد الدین سہروردی کی حکایت ہے کہ اہل سماع تھے اور سماع اکثر سنتے تھے اور اپنے پیروں کے عرس کیا کرتے تھے اور عرس
کے روز سماع سنتے تھے ان کی خدمت میں دریافت کیا گیا کہ دو امر یعنی سماع سننا اور خاص کر عرس کے دن سننا کہاں سے
معلوم ہوا ہے فرمایا ہمارے پیغمبر مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم و حضرت علی مرتضیٰ اور ہمارے سارے پیروں نے سماع سنا ہے
اور اعراس کے دن کی تخصیص کا سبب یہ ہے کہ ان حضرات کو اسی روز میں وصال دوست میسر ہوا ہے پس میں اپنے پیروں کے
وصال کی خوشی کے دن سماع سنتا ہوں تاکہ ان کی توجہ سے مقام وصال تک پہنچ جاؤں ۱۲ مترجم +

اشکال ہے کیا اعراس خلاف شرع نہیں ہیں۔ حل: تحقیق مقام یہ ہے کہ حدیث میں ہے عن ابن عمر قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یزور قباء او یاتی قباء راکبا وماشیا زاد فی روایۃ کل سبت فیصلی فیہ رکعتین (الستۃ الا الترمذی کذا فی جمع الفوائد) وعن ابی ھریرۃ مرفوعا لا تختصوا لیلۃ الجمعۃ بقیام من بین اللیالی ولا تختصوا یوم الجمعۃ بصیام من بین الایام الا ان یکون فی صوم یصومہ احدکم (للشیخین وابی داؤد والترمذی کذا فی جمع الفوائد) ان دونوں حدیثوں سے ثابت ہوا کہ کسی قسم کی مباح یا کسی طاعت کے لئے تعیین یوم اگر باعتقاد قربت نہ ہو بلکہ کسی مباح مصلحت کیلئے ہو جائز ہے جیسے مدارس دینیہ میں اسباق کیلئے گھنٹے متعین ہوتے ہیں اور اگر باعتقاد قربت ہو منہی عنہ ہے پس عرس میں جو تاریخ معین ہوتی ہے اگر اس تعیین کو قربت نہ سمجھیں بلکہ اور کسی مصلحت سے یہ تعیین ہو مثلاً سہولت اجتماع کہ منادی کی ضرورت یا بعض اوقات اس کی کراہت کے شبہ سے مامون ہیں اور خود اجتماع اس مصلحت سے ہو کہ ایک سلسلہ کے احباب باہم ملاقات کر کے حب فی اللہ کو ترقی دیں اور اپنے بزرگوں کو آسانی سے اور کثیر مقدار میں جو کہ اجتماع میں حاصل ہے ثواب پہنچا دیں بے تکلف میسر ہو جاوے نیز اس اجتماع میں طالبوں کو اپنے لئے شیخ کا انتخاب بھی سہل ہوتا ہے یہ تو ظاہری مصالح ہیں جو مشاہد ہیں پھر کوئی باطنی مصلحت بھی ہو جیسا بعض نے بعض کاملین سے سنا ہے کہ میت کو اپنے یوم وفات کے خصوص سے وصول ثواب کے انتظار کی تجدید ہوتی ہے اور یہ مصلحت محض کشفی ہے جس کا کوئی مکذب نقلی یا عقلی موجود نہیں اور صاحب کشف کو یا اس صاحب کشف کے معتقد کو بوجہ حسن ظن اس کی رعایت کرنا جائز ہے البتہ جزم جائز نہیں بہر حال اگر ایسے مصالح سے یہ تعیین ہو تو فی نفسہ جائز ہے لیکن اگر اور کوئی عارض موجب منع اس میں منضم ہو جاوے مثلاً سماع خلاف شرع یا اختلاط مرد و نساء یا جمع کر کے ہجوم کرنے کا اہتمام خصوص زمانہ فجار کے شریک کرنے کا اہتمام یا شرکت کے بعد بلا ضرورت ان کا احترام یا احتمال فساد عقیدہ عوام تو ان عوارض سے یہ صورۃ مباح بھی ممنوع ہو جاوے گا اور قطعاً واجب الترک ہو جاوے گا جیسا اس زمانہ میں اکثر اعراس کی حالت ہو گئی ہے پس قدماء مشائخ سے جو اعراس منقول ہیں اگر بسند نقل صحیح ہوں تو ان میں کوئی امر منکر ثابت نہیں پھر ان کے فعل میں کیا اشکال رہا البتہ اس وقت کے اعراس کو ان پر قیاس کرنے کی مجال نہیں کیونکہ ان میں علاوہ فساد اعتقادی کے التزام و اہتمام ایسا ہوتا ہے کہ وہ قریب قریب عبادت ہو جاتی ہے جس کی نسبت نسائی کی حدیث میں ہے؎ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تجعلوا قبری عیدا وصلوا علی فان صلوتکم تبلغنی حیث کنتم یہ تقریر تھی تحقیق حکم عرس میں اب تتمہ مذکورہ مقام سے متعلق عرض کرتا ہوں کہ حضرت شیخ کا عرس میں کوئی ایسا امر تو منقول ہی نہیں جو فی نفسہ منکر ہو اور غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت کے عوام بھی احتمال مفسدہ سے بے خبر تھے کیونکہ جو سوال واقعہ میں مذکور ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مجرد فعل کا اخذ و منشا

؎ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میری قبر کو عید مت بناؤ اور مجھ پر درود بھیجا کرو تمہارا درود مجھ تک پہنچتا ہے جہاں کہیں تم ہو۔ مترجم

مگر بلا دلیل عدول اصل سے جائز نہیں ہے [ف] وہ اس فن کی جاننے والیاں نہ تھیں ان کی حالت بالکل ایسی تھی جیسے کہ گھروں میں چھوٹی بچیاں جھولنے میں جیسے کہ دل بہلانے کو منبری وغیرہ کے گیت گا لیتی ہیں [ف] مضمون گیت کا شہوانی نہ تھا بلکہ شجاعت انگیز تھا اور ایک نے جو یہ قسم مضمون شروع کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو روک دیا اب یہ قسم جو کہ جولاہ کوئی وجہ ہو گئی چونکہ اس فن کو نہ جانتی تھیں ظاہر ہے کہ دف بھی باقاعدہ نہ بجاتی تھیں اور نہ بھی جو شادی کے اعلان کیلئے دف کی اجازت دی ہے اس میں عدم تطریب کی شرط ضروری ہے [ف] بدون داعی کے اس شغل کو اس قدر اہتمام سے بیہودہ قرار دیا گیا کہ حضرت ابو بکر رضی نے اسکو مزامیر شیطان فرمایا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قول کو رد نہیں فرمایا بلکہ ایک امر کو ذکر فرما دیا تو حضور نے حضرت ابو بکر رضی کے قول میں یہ ترمیم فرمائی کہ وہ ایام عید کو داخل نہ سمجھے تھے آپ نے اس کو داخل ہونا بتلا دیا باقی بلا داعی اس شغل کے مذموم ہونے کی حضور نے نفی نہیں فرمائی پس حدیث تقریری سے بلا داعی ایسے اشتغال کا مذموم ہونا ثابت ہو گیا۔ اب دوسرا کلام ہے کہ وہ عیدین کے ساتھ دیگر کسی داعی کو اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے سو یہ کلام منصب مجتہدین کا ہے جن میں مشائخ محققین بھی داخل ہیں غیر مجتہدین کا اس میں کچھ دخل نہیں باقی مباحث متعلق اس باب کے حصہ اول میں گذر چکے ہیں فقط

فائدہ۔ اور اس پر بھی متنبہ کیا جاتا ہے زیارت قبر نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو قیاس کیا جاوے جیسا بعض اہل ظاہر نے اس میں تشدد کیا ہے کسی نے نفس شد رحال میں کلام کیا ہے اور اس حدیث سے تمسک کیا ہے۔ لا تشد الرحال الا الی ثلٰثۃ مساجد الحدیث حالانکہ اس حدیث کی تفسیر خود دوسری حدیث میں آ گئی ہے۔ فی مسند احمد عن ابی سعید الخدری قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ینبغی للمطی ان یشد رحالہ الی مسجد یبتغی فیہ الصلوٰۃ غیر المسجد الحرام والاقصی ومسجدی ہذا رواہ منتقی [illegible] حسن الدین اور کسی نے اجتماع سے منع کیا ہے اور اس حدیث سے تمسک کیا ہے لا تجعلوا قبری عیدا حالانکہ وہاں کوئی تاریخ معین نہ اجتماع میں تداعی یا اہتمام ہے اور عید کے یہی دو لازم ہیں اور بعض نے خیر القرون میں سفر منقول نہ ہونے سے استدلال کیا ہے حالانکہ حضرت عمر بن عبدالعزیز سے جو کہ جلیل القدر تابعی ہیں ثابت ہے کہ وہ روضۂ اقدس پر صرف سلام پہنچانے کیلئے قصداً قاصد کو بھیجتے تھے اور کسی پر نکیر منقول نہیں تو یہ ایک قسم کا اجماع ہو گیا اور جب دوسرے کا سلام پہنچانے کیلئے خروج جائز ہے لانہ اقرب الی الحضور و [illegible] کونہ عملاً لنفسہ اور وہ روایت یہ ہے فی خلاصۃ الوفاء [illegible] للسمہودی المتوفی سنہ ۹۱۱ھ وقد

ف سہ دریاں معروف تین مسجدوں کیلئے [illegible] مسجد اقصیٰ، مسجد الحرام، مسجد نبوی۔ ف مسند احمد میں ابو سعید خدری سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے [illegible] کسی مسجد میں نماز پڑھنے کیلئے سواری تیار کرے سوائے مسجد حرام و مسجد اقصیٰ اور میری مسجد کے [illegible] سمہودی کی کتاب خلاصۃ الوفا صفحہ [illegible] میں عمر بن عبدالعزیز کے متعلق یہ بات منقول [illegible]

از فوائد الفواد یعنی ملفوظات حضرت سلطان نظام الدین اولیاءؒ

جمع کردہ حضرت علاء سنجریؒ

مجلس ۴ صفر ۷۱۶ھ (قول ۳۲) اتنے میں ایک شخص آیا اور جماعت کی کیفیت بیان کی کہ اب فلاں موضع میں آپ کے یاروں میں سے مزامیر کی جماعت مرتب کر رکھی ہے۔ حضرت خواجہ نے پسند نہ فرمائی اور کہا کہ میں نے تو بالکل منع کر دیا ہے کہ مجلس میں مزامیر اور محرمات ہوں۔ الغرض جو کچھ کیا اچھا نہیں کیا۔ اس بارہ میں بہت غلو فرمایا اور سخت تاکید کی اور فرمایا کہ اگر امام نماز میں ہو اور مقتدی اس کے پیچھے ہوں اور اس جماعت میں عورتیں بھی ہوں اور امام کو سہو ہو تو مرد سبحان اللہ کہیں اور اگر کوئی عورت اس خطا پر واقف ہو تو ہاتھ پر ہاتھ مارے مگر ہتھیلی پر ہتھیلی نہ مارے کہ وہ لہو سے مشابہ ہے بلکہ پشت ہتھیلی پر مارے۔ غرضکہ لہو و لعب سے اس طرح کی تو حتی الوسع احتراز کرنے کا حکم ہے پس سماع میں بطریق اولیٰ یعنی جبکہ دستک میں اتنی احتیاط ہے تو مزامیر کی ممانعت بدرجہ اولیٰ ہے۔ پھر آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی کسی مقام سے گرے گا تو شرع میں رہے گا اور جو وہاں سے بھی گر گیا تو پھر وہ کہاں رہا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ مشائخ کبار نے سماع سنا ہے اور ان لوگوں کو جو اس کام کے اہل اور صاحب ذوق ہیں جب کچھ درد ہو تو گوینے والے کے ایک ہی بیت سننے میں رقت آجاتی ہے خواہ مزامیر ہوں یا نہ ہوں۔ ہاں جو شخص عالم ذوق سے بالکل بے خبر ہے اگر اس کے آگے کتنے ہی قوال اور کتنے ہی قسم کے مزامیر ہوں جب بھی کچھ فائدہ نہیں کیونکہ وہ اہل درد ہی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ کام درد سے تعلق رکھتا ہے نہ مزامیر وغیرہ سے۔

ف: دیکھئے اس میں مزامیر و محرمات پر کس درجہ ناراضی ظاہر فرمائی۔ اور احکام شرعیہ کو کتنا مہتم بالشان فرمایا۔

ف: جس طرح اس ملفوظ میں حضرت سلطان جیؒ سے مزامیر پر نکیر منقول ہے اسی طرح اقتباس الانوار میں بذیل تذکرہ حضرت شیخ داؤد گنگوہیؒ بسلسلہ مناظرہ ملا عبد القوی حضرت شیخ موصوف کا قول نقل کیا ہے جس میں اباحت مزامیر کو صریح ہونا اور ہمارے تمام مشائخ سے مزامیر سننے کی نفی اور دلالۃ النص سے اس کا عدم جواز مصرح ہے اس کی یہ عبارت ہے کہ ہر گاہ مزامیر صاحب استماع بعضے روایات ہم درجہ نقل کردہ است برائے استماع آنہا نیز وجہے پیدا شود مگر ہم پیران ما مزامیر نشنیدہ اند بلکہ تصفیق ہم روا نداشتہ اند۔ اس کی کافی تحقیق باب ۔۔ میں دیکھی جا سکتی ہے۔

انتیسواں نادرہ رسالہ تمییز العشق من الفسق

اس رسالہ میں عشق مجازی سے حقیقی تک وصول کی تحقیق و تدابیر ہیں۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۰ سطر ۔ سے شروع اور صفحہ ۱۰۶ پر ختم ہوا ہے۔

[illegible]

او الوکس من غرض فاسد من الریاء ونحوہ۔

گزرتی ہیں کہ محبت کے مقتضی سے تو نہیں بلکہ کسی غرض فاسد ریا وغیرہ سے ہو۔

بتیسواں نادرہ در معنی ابغض الحلال الی اللہ الطلاق

حدیث۔ ابغض الحلال الی اللہ الطلاق ابوداؤد فی سننہ عن احمد بن یونس عن معرف بن واصل عن محارب ابن دثار مرفوعا بلفظ ما احل اللہ شیئا ابغض الیہ من الطلاق۔ وہذا مرسل۔ ف۔ المعنی ان بعض الاشیاء غیر معصیۃ لکن مشابہ للمعصیۃ فبالنظر الی کونہ غیر معصیۃ یکون مباحا وبالنظر الی کونہ مشابہا للمعصیۃ یکون مبغوضا الا ان المشابہۃ یقتضی ہذا الاثر والطلاق کذلک فکونہ غیر معصیۃ ظاہر واما کونہ مشابہا للمعصیۃ فلان صورتہ صورۃ الظلم من الایذاء والاضرار والایحاش لکن لیس بظلم لان قصدہ امتناع نفسہ عن الضرر او تقلیل ضررہ ومن ہذا ثم تری المشایخ یمنعون اتباعہم عن کثیر من المباحات التی تشابہ الاشتغال بالغیر الذی صورتہ صورۃ مقصودیۃ الخلق عند الشاغل التی یشاء ان یوقع فی الشرک۔

ترجمہ حدیث۔ حلال چیزوں میں سے سب سے زیادہ ناپسند اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق ہے، روایت کیا اس کو ابوداؤد نے اپنی سنن میں احمد بن یونس سے انہوں نے معرف بن واصل سے انہوں نے محارب ابن دثار سے مرفوعاً اور اسکو ان الفاظ سے مرفوع کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی ایسی چیز کو حلال نہیں کیا جو اس کے نزدیک طلاق سے زیادہ ناپسند ہو اور یہ مرسل ہے۔ ف۔ مراد اس میں یہ ہے کہ بعض اشیاء معصیت تو نہیں ہوتیں لیکن مشابہ معصیت کے ہوتی ہیں سو معصیت نہ ہونے کی بناء پر تو مباح ہوتی ہیں اور مشابہ معصیت ہونے کے سبب سے وہ مبغوض ہوتی ہیں کیونکہ یہ مشابہت مبغوضیت کو مقتضی ہے اور طلاق ایسی ہی چیز ہے چنانچہ اس کا معصیت نہ ہونا تو ظاہر ہے باقی مشابہ معصیت ہونا اس لئے ہے کہ اس کی صورت ظلم کی صورت ہے یعنی ایذاء و اضرار و ایحاش لیکن ظلم نہیں ہے کیونکہ اس کا مقصود اپنے کو قلت [illegible] کو ضرر سے دفع کرنا اور اسی مقام سے تم مشائخ کو دیکھتے ہو کہ اپنے تابعین کو بہت سے ایسے مباحات سے روک دیتے ہیں جن کی ایسی ہی شان ہو جیسے شغل بالغیر ہے جس کی صورت شاغل کے نزدیک مخلوق کے مقصود بالذات ہونے کی سی صورت ہے جو بعید نہیں کہ کسی شاغل کو شرک میں واقع کر دے۔

تینتیسواں نادرہ در معنی اکثر اہل الجنۃ البلہ

الحدیث۔ اکثر اہل الجنۃ البلہ البیہقی فی الشعب والبزار والدیلمی فی مسندیہما والخلعی فی فوائدہ کلہم من حدیث سلامۃ بن روح ابن خالد قال عقیل حدثنی

حدیث۔ اکثر جنتی لوگ ابلہ یعنی بھولے ہوتے ہیں اس کو بیہقی نے شعب میں اور بزار اور دیلمی نے اپنے مسند میں اور خلعی نے اپنے فوائد میں روایت کیا ہے اور ان سب نے سلامہ بن روح ابن خالد کی حدیث سے روایت کیا ہے سلامہ کہتے ہیں کہ عقیل نے (جو کہ ان کے باپ کے دادا ہیں) کہا مجھ سے

(مثلاً مشاہدہ حق کہ صاحب جمع سے قریب ہے صاحب فرق سے بعید اور یہاں من و تو سے مراد صرف یکے و دیگرے ہے
یعنی تکلم و خطاب) یہ تفاوت عظیم (باوجود تقارب یک دگر احوال کے) ایک خفیہ کمر (یعنی تصرف) عجیب اور عجب خفی اور
لطیف (یعنی متستر) اور دقیق امر ہے کہ ایک حالت ایک شخص کیلئے نقش زرگر ہے اور دوسرے کیلئے نقش یوشفی ہے (مثلاً
مشاہدہ خلق کہ صاحب فرق کیلئے مضر اور رہزن اور صاحب جمع الجمع کیلئے عین ایمان و عرفان) اور گو عالم اٹھارہ ہزار
بلکہ اس سے بھی زیادہ ہیں (جیسے عالم انسان عالم اسد عالم فرس یہاں عالم سے مراد انواع ہیں اور مرد مشغول کثرت ہے) مگر اس
تفاوت خفی کی وجہ یہ عالم ظاہر کے تابع نہیں ہیں (یعنی سب کو ادراک نہیں ہوتا باعتبار آثار معرفت ہونے کے۔

تنبیہ تالیسواں در رد معترضان شیخ و صعوبت سلب احوال باطنی و تحقیق حکم اہلاک بہمت بدعا یا خشم

در بیان استغناء و عجب شاہزادہ و زخم خوردن از باطن شاہ

(حاصل مضمون اس حصہ کا یہ حکایت ہے کہ اس شاہزادہ کو شاہ دین سے فیض و برکات حاصل ہوئے مگر اسکو گمان ہو گیا کہ
میں جب کامل ہو گیا مجھ کو شیخ کی اور اسکی خدمت کی کیا ضرورت ہے اسکی یہ خیال ہوا کہ وہ برکات سب سلب ہو گئے اور متنبہ ہو کر
استغفار کیا اور اس کے بعد ایک جزو اس قصہ کی اور آوے گی جس میں ایک تتمہ ہے کہ استغفار میں باطنی ضرر کے تو ضعیف ہو گیا خواہ
وہ کمال سابق عائد ہوا ہو یا نہ ہوا ہو لیکن چونکہ شیخ کے قلب کو اس سے صدمہ پہنچا تھا اور اس کے قلب میں تصرف کی قوت بھی
تھی اس کے اثر سے شاہزادہ مر گیا کہ صاحب تصرف اگر اسکا قصد بھی نہ کرے مگر اسکو صدمہ ہونا اس کے دنیوی ضرر کا سبب
ہو جاتا ہے کیونکہ ناگواری میں ایک گونہ توجہ اس شخص کے ضرر کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اور اس سے یہ اثر ہو سکتا ہے اور اس قصہ
کے کئی مسئلے بھی معلوم ہو گئے جو ظاہر ہیں اب حاصل عبارت شرح اشعار کی لی جاوے۔ (دیکھئے اشعار مثنوی شریف دفتر ششم قریب ختم)

من چوں مسلم گشت از بیع و شری الی آدمی خود مبتلا بہتر بود

جب مسلم ہو گیا بدون بیع و شراء کے باطن شاہ سے اس کے باطن میں (روحانی) روزینہ جیری بکسر اول و فتح ثانی (بمعنی
وظیفہ یعنی فیوض و برکات باطنی شاہزادہ پر فائض ہونے لگے اور ظاہر ہے کہ یہ عمل بیع و شری نہیں) اور وہ نور جان شاہ جو غذا
کھاتا تھا اس کی لو جان میں ایسا ہو گیا تھا جیسے شمس کا روزینہ ماہ (رات) شاہ بے نظیر سے دیا ہے اس کی جان مست
میں پہنچا تھا مست کہنا بوجہ بیرود سکر کے (وہ غذا) نہیں جس کو نصرانی اور مشرک کھاتے ہیں کہ وہ غذائے جسمانی
ہے بلکہ اس غذا سے کہ اس کو ملائکہ کھاتے ہیں (یعنی غذائے روحانی) پس اس (شہزادہ) نے اپنے اندر (بوجہ حصول
کمالات کے) ایک استغنا دیکھا اور اس استغناء سے ایک طغیان ظاہر ہو گیا میں شاہ بھی اور شاہزادہ بھی

نہیں ہوں (پھر کیوں اپنی عنان اس شاہ کو ہی نے دے رکھی ہے) اور جب میرا ایک چاند بانور طلوع ہو چکا ہے تو عرش پر
ایک غبار کا تابع کیوں ہوں (یعنی دوسرے کے قلب جو شعاع پہنچیگی کہ وہ میرے چاند کے سامنے بمنزلہ غبار ہے میں اس کا
کیوں تابع کروں) پانی میری نہر میں (موجود) ہے اور اب جو وقت ناز (و استغنا) کا ہے پھر میں کیوں بے نیاز ہوں غیر کا
ناز کیوں اٹھاؤں میں کیوں باندھوں جب سرخرو رہا (یعنی امراض باطنی زائل ہو گئے پھر استغناء عن الشیخ ہو گیا) ان کا
علاج تھا کیوں کروں اور بے فائدہ زرد و چشم تر کا وقت نہیں رہا یعنی لوازم مرض سب اور میں جب شکر لب ہو
خسار ہو گیا ہوں تو (اپنی) دوسری دکان (الگ) کھولنا چاہئے (یعنی اب میں خود شیخ ہو کر رہ سکتا ہوں سب کا خلاصہ حاصل
اب استغناء عن الشیخ کا محتاج ہونا مناسب ہے غرض) اسی ناقابل تیت نفس پڑھنا شروع ہوا تو لاکھوں کیوں اس کو دل میں
بکنا شروع کیا (مولانا فرماتے ہیں کہ) مرض حسد کے اس طرف (یعنی آگے) کتنا کوس حد بیابان (بھی) ہیں دیگر رہ و راہ سلک
بھی نظر بد پہنچ جاتی ہے (یعنی بعد تہذیب کے بھی اندیشہ ہے عجب ادھر اور یہ نظر عجب خود بینی ہے جو نہیں نظر سے پہنچا
فکرمند رہنا چاہئے اور ہر وقت پیش نظر رکھے ع بے عنایات حق و خاصان حق گر ملک باشد سیہ ہستش ورق

پھر قصہ ہے کہ بادشاہ کو کشف سے اس کی خبر ہو گئی کیونکہ بادشاہ کا دریا (یعنی قلب) کہ جہرا لیتی (یعنی خالی بعض
متعلقین کا مرجع و ماخذ گیا کیونکہ نہ جانیگا جو کسی دو نہر سے (یعنی صاحب بصیرت کو بوجہ اسکے کہ اپنے متعلقین کی طرف
توجہ ہوتی ہے جو سبب ہے کشف کا تمکے ایسے حالات جیا نکا دیا ہوا منکشف ہو جاتے ہیں) بادشاہ کے قلب سے اسکو اس
خیال سے تکلیف ہوئی (یعنی اسکی عطائے جدید کی ناسپاسی سے تکلیف ہوئی) اور اپنے دل میں کہا کہ آخر اے خسیس بیعت اور
یہی میرے عطا کی سزا تھی عجیب بات ہے کہ تو نے میرے ساتھ کیا کیا اس کے گنج نفیس سے اور تو نے میرے ساتھ کیا کیا تو
خسیس نے تیری گوش میں ایسا چاند رکھدیا کہ قیامت تک (بھی) اسکو غروب نہ ہوگا اور قلب منور اور تو نے اس نور یا
کی عطا کے عوض میں میری آنکھ میں غبار اور خاک جھونک دیا (یعنی ناسپاسی سے صدمہ پہنچایا) میری تربیت سے چرخ (یعنی عالم
علوی) پر پرواز ہو گیا اور تو میری تربیت سے برج کمالی پر ہو گیا غرض شاہ میں درد و غیرت پیدا ہوا و غیرت اس پر کہ
باوجود مجھ سے فیض لینے کے اپنے کو بے نیاز سمجھتا ہے اور ایسی بڑی نعمت کی ناسپاسی کرتا ہے تو اس درد شاہ کا عکس
(دعا تو) اس میں پہنچا (یعنی اسکے اندر اسکا اثر ہوا) اور وہ یہ کہ مرغ دولت (باطنی) اس (بادشاہ) کے عتاب کے سبب اس تیشہ
قلب شاہزادہ سے متحرک ہوا اور اس گوشہ گشت (یعنی متفرد عن الشیخ) کے پر و قلب کو اس مرغ نے اچھا اڑا لا اور اڑ گیا
جب اپنا باطن اس اچھے شرکت اپنی سیہ کاری سے اثر کیا ہوا دیکھا کہ وہ روزینہ لطف نعمت کا گم ہو گیا اور اسکی
خوشی کا گھر پر غم ہو گیا تب وہ ہوش میں آیا مستی شراب (عجب) سے (اور) اس گناہ سے اسکا سر پر غبار ہو چکا تھا

یہ شعر ہے یعنی اُس شاہ دریادل نے معاف کر دیا لیکن مرگ تیر مقتل پر آچکا تھا اس سے صاف معلوم ہوکر شاہ کی یہ
تحقیق کہ تیر کہاں گیا جو بعد اقامت ہوئی تھی شہزادہ کی موت کے قبل تھی غرض تیر مقتل پر پہنچنے سے وہ کشتہ ہو گیا
و شاہ اُسکے غم میں روتا تھا اور رونیکی وجہ یہ ہے کہ وہ جامع ہے دونی گریہ و کشتہ دونوں ہے لیکن وہ ابھی ہے دوسرے کیلئے
رحیم ہونا لازم ہے اور رحمت مقتضی ہے بیمار کو اور زرگشتہ دونوں اصحاب تصرف بہرحال کہ ایسا ہونا کچھ بھی کمال نہیں کہ کفار
بھی ایسے تصرفات مکتسب کر سکتے ہیں، اور اگر وہ دونوں طرح کامل ہوا بلکہ صرف صاحب تصرف ہی ہو اور رحیم بھی
نہیں وہ جامع نہیں رہ گیا بالفرض، اور چونکہ یہ شاہ جامع ہے اسلئے وہ کشتہ وطن بھی ہے اور ماتم گریہ بھی ہے اس کا یہ مطلب
نہیں کہ جامعیت یعنی کاملیت میں ولایت کافی نہیں صاحب تصرف ہونا ضروری بلکہ مطلب یہ ہے کہ جامعیت یعنی کاملیت میں صاحب
تصرف ہونا کافی نہیں بلکہ رحیم ہونا بھی ضروری ہے چنانچہ میں نے اپنی تقریر ترجمہ میں اسکی توضیح کر دیا ہے علاوہ یہ شبہ کہ جب ولایت کیساتھ تصرف
رحیم ہو تو جامعیت کہاں ہوئی جواب کا یہ ہے کہ جامعیت باعتبار اوصاف ولایت کے ہے نہ کہ تمام اوصاف ولایت کے کمال
کیلئے یہ ضرور نہیں کہ وہ پہلوان بھی ہو تصرف کسی مرتبہ ہے اسی لئے احقر نے اسکی تفسیر کاملیت کیساتھ کر دی۔ اس شعر والوں
باشد سرور اور پس کاملیت کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص نہایت خوشخط ہو اور لوگ اس کو جامع علوم بھی کہتے ہوں
مگر وہ عالم نہ نکلے تو یوں کہنا صحیح ہوگا کہ یہ شخص صرف خوشخطی سے جامع العلوم نہیں ہو سکتا البتہ اگر عالم بھی ہو خوشخطی کیساتھ علم
بھی ہو سکے تب البتہ جامع العلوم ہوتا ہے تو اس سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ اگر کسی عالم میں خوشخطی نہ ہو تو اس کو عالم نہ کہا جا
فافہم فانہ من مزلۃ الاقدام۔

چالیسواں نادرہ خطبہ صدق الرؤیا

خطبہ صدق الرؤیا۔ اما بعد الحمد للہ والصلوۃ فقد قال اللہ تعالیٰ۔ لہم البشری فی الحیوۃ الدنیا و فی الآخرۃ
الآیۃ روی الترمذی عن عبادۃ بن الصامت قال سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تفسیرہ ہو الرؤیا الصالحۃ یراہا المسلم او تری لہ وفی بیان
القرآن تحت ہذہ الآیۃ ما نصہ۔ یہ بشارت عام ہے۔ بشر المؤمنین نحو بشر الصابرین نحو یبشرہم ربہم برحمۃ
تتنزل علیہم الملائکۃ ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا الخ اور رویائے صالحہ سب اس میں داخل ہے۔ اھ
اشارۃ الی ان التفسیر لیس للتخصیص بل للتمثیل وفی الحدیث للبخاری قالوا وما المبشرات قال صلی اللہ علیہ وسلم
ہی الرؤیا الصالحۃ وزاد مالک یراہا الرجل المسلم او تری لہ وفی الحدیث المتفق علیہ عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم قال من رأنی فی المنام فقد رأنی فان الشیطان لا یتمثل فی صورتی الحدیث قیل معناہ من رأنی علی صورتی التی
انا علیہا وقیل معناہ من رأنی بای صورۃ کانت لان تلک الصورۃ مثال لروحی المقدس فان الشیطان لا یتمثل بمثال علی انہ

مقام ثانی ترمیم۔ رسالہ مذکورہ کے بالکل اخیر میں عبارت موجودہ سابقہ بعنوان نوٹ کے اکثر حصہ کو مع اس کے حاشیہ کے بالکل حذف کیا جاتا ہے اور عبارت ذیل کو مع حاشیہ مقولہ عال اس کے قائم مقام کیا جاتا ہے وھو ہذا۔ تنبیہ۔ بلا ان مقامات میں بلا کسی قید کے کام دے سکتا ہے جہاں کا طلوع و غروب یہاں کے طلوع و غروب کے موافق ہو اور جن مقامات کا طلوع و غروب یہاں سے مقدم یا موخر ہو وہاں بھی ایک قید سے کام دے سکتا ہے وہ قید یہ ہے کہ وہاں کے دن کی مقدار یہاں کے دن کی مقدار کے برابر ہو اور وہاں کی رات کی مقدار یہاں کی مقدار کے برابر ہو گو طلوع و غروب یہاں کے موافق نہ ہو۔ اگر کسی ایسے مقام میں اس نقشہ سے کام لینا چاہیں تو یہاں کے اور وہاں کے نصف النہار میں تقدیم و تاخیر کا فرق دیکھ کر اس فرق کے حساب سے کام میں لاویں اور ان کے علاوہ جس مقام کی تحقیق کی ضرورت ہو دیکھ لو۔ سب عبارت صرف یہ ہے جو مقام مذکور پر موجود ہے وافقت سادسۃ التابعۃ۔ بقلم اشرف علی عفی عنہ۔

اڑتالیسواں نادرہ مضمون متعلق معاملات بجواب بعض سوالات

مضمون متعلق بعض معاملات بجواب بعض سوالات ملقب بہ التمنع عن التسلیع

ؔ خوشتر آں باشد کہ سر دلبراں ... گفتہ آید در حدیث دیگراں

تین رفیق سفر کر رہے ہیں کسی مقام پر پہنچ کر دیکھا کہ عین راستہ پر ایک شیر کو تین چار بھیڑیے لپٹ رہے ہیں اور راستہ بند ہے انکے پاس کوئی ہتیار وغیرہ نہیں البتہ ان کے سامنے ادھر ادھر پتھر پڑے ہیں ان تینوں میں اختلاف رائے ہوا اور رائے کے اختلاف سے عمل میں اختلاف ہوا ایک کی رائے ہوئی کہ شیر کی امداد کرنا مناسب ہے اگر یہ غالب آگیا تو طبعاً اس احسان سے متاثر ہو کر مجھ سے مزاحمت نہ کریگا اور میں اطمینان سے اپنے رستہ چلا جاؤنگا۔ یہ خیال کرکے اس نے بھیڑیوں کو مارنا شروع کیا دوسرے کی یہ رائے ہوئی کہ شیر اکیلا ہے بھیڑیے متعدد ہیں غالباً غلبہ انہی کو ہوگا اگر ان کی نصرت کی تو طبعاً یہ اس احسان سے متاثر ہو کر مجھ سے مزاحمت نہ کرینگے اور میں امن و امان کیساتھ اپنے رستہ چلا جاؤنگا۔ یہ خیال کرکے اس نے شیر کو مارنا شروع کیا تیسرے کی یہ رائے ہوئی کہ نہ شیر کی مدافعت کیلئے کافی ہیں نہ بھیڑیوں کیلئے کافی ہیں اور ایسی حالت میں اگر منصور کو غلبہ ہو گیا تو غیر منصور کو خواہ مخواہ چھیڑ کر اپنا دشمن بنایا اور اگر غالب بھی ہو گیا تب بھی جانور ہے اسکی طبیعت عقل پر غالب ہے کیا توقع ہے کہ احسان سے متاثر ہو کر رعایت کریگا موقع پاکر وہ بھی ضرور مزاحمت کریگا اس لئے بہتر ہے کہ جب تک قابل اطمینان اپنے پاس مدافعت کا سامان نہ ہو کسی کی نصرت نہ کی جاوے بلکہ جس طرح ممکن ہو اپنی حفاظت کی کوشش کی جاوے پھر خواہ غلبہ کسی کو ہو ممکن ہے کہ جانے عدم تعرض کے سبب بھی تعرض نہ کرے اور اگر تعرض ہی کیا تو اسکا تو افسوس نہ ہوگا کہ

ملہ اور اس کے ذیل ... [illegible]

نقط وهذا القول الذي شنع به عليه في
النار ويسمونهم [illegible] قال في ذلك رحمه
الله بعد نقله الموحدين قال فعلم ان اهل
النار الذين هم اهلها لا يخرجون منها ابدا
لا يفتر عنهم العذاب [illegible]
ذكر [illegible] من العقوبة قال
واما عصاة الموحدين فيكون نعيمهم
بالرؤية الحسنة [illegible] الله
[illegible] النار [illegible]
اكل وشرب [illegible] ثم اذا استغفر [illegible]
[illegible] كما يرى اهل الدنيا [illegible]
سواء وقال [illegible]
نفسه [illegible] في النار [illegible]
وعقوبات [illegible]
سألت الله العافية قلت فقد كذب
والله وافترى من نقل عن الشيخ محي الدين
انه كان يقول ان اهل النار يتلذذون
بدخولهم النار وانهم لو اخرجوا منها
تعذبوا [illegible] وجد
ذلك في شيء من كتبه [illegible] على
فانه صرح في كتاب الفتوحات المكية [illegible]
مشحونا بالكلام على عذاب اهل النار
وهذا الكتاب من اعظم كتبه في الآخر

نکال دئے جاویں تو اس نکلنے سے وہ تکلیف پاویں گے اور اگر اس قسم کی کوئی بات ان کی کسی
کتاب میں پائی جائے تو وہ ان پر تصویری گئی ہے کیونکہ شیخ ان کی پوری کتاب فتوحات مکیہ
نظر ڈالی ہے جس میں اہل نار کی عذاب پانے کے تصریح بھرا ہوا دیکھا اور یہ کتاب ان کی کتابوں
میں عظیم بھی ہے اور تالیف میں آخری بھی ہے امام شعرانی نے ایک مقام پر کیفیت عذاب
اہل نار کے متعلق کچھ کلام نقل کر کے یہ فرمایا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ واللہ وہ شخص کاذب اور
مفتری ہے جس نے شیخ سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ اس کے قائل ہیں کہ اہل نار جو واقعی اہل نار ہیں
بعد مدت تعذیب کے اس سے خارج ہو جاویں گے اور اسی طرح وہ بھی کاذب ہے جس نے شیخ
اور فتوحات میں یہ مضمون ٹھونس دیا ہے کہ شیخ اس کے قائل ہیں کہ اہل نار نار سے لذت
لیں گے اور یہ کہ وہ اگر اس سے خارج کر دئے جاویں تو فریاد کریں گے یہاں تک کہ اسی کی طرف واپس
آنے کی درخواست کریں جیسا کہ یہ مضمون ان دونوں کتابوں میں دیکھا اور جس نے اس کو
فتوحات میں سے لکھا نظر کیا مجھے وقت معین کر دیا یہاں تک کہ میرے پاس شیخ شمس الدین
شریف مدنی آئے اور مجھ کو خبر دی کہ لوگوں نے شیخ پر ان کی کتابوں میں بہت سے ایسے مقامات
فاسدہ داخل کر دئے ہیں جو شیخ سے منقول تھے جیسا کہ اس کی طرف خطبہ میں بھی اشارہ
کر دیا ہے اس لئے کہ شیخ باجماع اہل طریق عارفین کاملین میں ہیں اور علی الدوام رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے جلیس ہوتے تھے سو وہ ایسا کلام کیسے فرما سکتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی شریعت کے کسی رکن کا ہادم ہو اور جس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دین میں اور
تمیع اور ایمان باللہ میں مساوی ہو جانے کا ہو جو اہل جنت و اہل نار کو مساوی درجہ میں کر دے
اور مخالف ہو نص لا یستوی اصحاب النار واصحاب الجنۃ کے شیخ کے متعلق ایسا اعتقاد
وہی شخص کر سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو سر دل کر دیا ہو سو اے میرے بھائی اپنے کو اس سے بچاؤ
کہ ایسے شخص کی تصدیق کرو کہ شیخ کی طرف کسی عقیدہ فاسدہ کو منسوب کرتا ہو اور اپنی
جسم کو آتش دوزخ سے محفوظ رکھو اور میں تم کو نصیحت کرتا ہوں والسلام اور جس شیخ کے
عقائد کو بعض نے یہ کہا ہے کہ ہم اس کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ اہل جنت و اہل نار اپنے اپنے مقام میں
مخلد ہوں گے کوئی اپنے مقام سے ابد الآباد اور دہر الداہرین ہرگز نہ نکلے گا اور شیخ نے یہ بھی لکھا ہے

واحد اسیا کثیر من هذه الاخبار ولا دلیل فی الآیۃ علی ما اخرجہ المخالف لما علمت من الحدیث فبما ہو قلت فیہ دقت
فی بیان القرآن تحت تعالیٰ الاماشاء ربک یعنی ہاں اگر خدا ہی کو نکالنا منظور ہو تو دوسری بات ہے و علقت علیہ بقولی
هذا عند خارج الوجه وہو ابعد ماس التکلف ثم یتاید بالحدیث المرفوع فی الدر المنثور واخرج ابن المنذر عن جابرؓ
عن جابر قال قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولما الذین شقوا الی قولہ الا ماشاء ربک فقال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم ولما الذین شقوا الی قولہ الا ماشاء ربک قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان شاء اللہ ان یخرج اناسا من الذین
شقوا من النار فیدخلہم الجنۃ فعل ذلک فقد وجدت کون الاستثناء للتعلیق لا للتحقیق وفی الدر المنثور واخرج البیہقی
والبیہقی فی الشعب عن ابن عباس فی قولہ الا ماشاء ربک قال فقد شاء ربک ان یخلد ہؤلاء فی النار وان یخلد ہؤلاء فی الجنۃ

باونواں نادرہ درمعاملہ باہل تاویل و مجاذیب وبلہ

الحدیث درء العارفین الحدود عن امتی لا اقیم الحد علیہم الا الا ماحی یکون بامر دالی مواریٰ
یعنی یحب یوم القیمۃ حل عن علی رضی اللہ عنہ ترجمہ۔ ایسے عارفین جو کہ میری امت میں ہونگے ان کے حال پر تجھ کو
جنکے ساتھ عالم غیب کی باتیں کہی جاتی ہیں (مطلب یہ کہ انکو اسرار غامضہ مکشوف ہوتے ہیں) تم انکو اپنے فتوے سے جنت
میں داخل کرو اور نہ دوزخ میں (یعنی نہ ان پر جنتی ہونیکا حکم کرو نہ ناری ہونیکا) مراد یہ کہ گروہ اُن اسرار کے ساتھ تکلم کریں
اور غموض کے سبب سمجھ میں نہ آویں اور ظاہر اً خلاف شرع معلوم ہوں تو بے سمجھے نہ انکے معتقد ہو اور نہ ظاہر اً خلاف شرع
ہونیکے سبب انکی تضلیل کرو بلکہ انکا معاملہ خدائے تعالیٰ کے سپرد کرو حتی کہ اللہ تعالیٰ ہی قیامت کے روز انکا فیصلہ فرماویگا
ف۔ اور بعض اوقات انکے بعض اعمال بھی جو ان ہی اسرار کو مکشوف غامضہ پر مبنی ہوتے ہیں اہل ظاہر کی سمجھ میں
نہیں آتے جیسے حضرت خضر علیہ السلام کے واقعات قرآن مجید میں مذکور ہیں گو شرائع میں ایسے بواطن کا اعتبار و عدم اعتبار
مختلف ہو سکتا ہے اور اس غموض کے سبب بعض اوقات وہ اقوال و افعال خلاف شرع معلوم ہوتے ہیں تو اس حدیث
میں انکے ساتھ معاملہ کرنیکا طریق بتلایا گیا ہے نہ انکو ولی اور جنتی سمجھو اور نہ گمراہ اور دوزخی سمجھو بلکہ انکو اللہ تعالیٰ
کے حوالہ کرو اور اس معاملہ میں چند قیدیں ہیں ایک یہ کہ دلیل اجمالی سے انکا عارف ہونا معلوم ہوجاوے جیسا لفظ عارفین
میں اس طرف اشارہ ہے اور وہ اجمالی دلیل اہل قلوب سلیمہ کا انکے اندر ذوقاً نور قبول کا ادراک کرنا اور ان اوراک کے
سبب انکے ساتھ بے ادبی نہ کرنا اور انکے انواع افعال پر سختی سے نکیر نہ کرنا ہے ورنہ اگر اس اجمالی دلیل سے بھی انکا
عارف ہونا معلوم نہ ہو تو ان کیلئے یہ حکم نہیں ہے بلکہ ایسے لوگوں اعمال پر سختی سے انکار کیا جاویگا اور ان قائل و فاعل پر
گمراہی و استحقاق نار کا فتوی دیا جاویگا اور ان اقوال و افعال پر ترجیح دین کی جاویگی۔ دوسری قید یہ کہ دلیل تفصیلی سے

اُنکا عارف ہونا معلوم نہ ہو اور دلیل تفصیلی یہ ہے کہ جو علماء و مشائخ علوم ظاہر و باطن کے جامع ہیں وہ اُنکو ناجی مقبول سمجھتے ہوں ورنہ اگر تفصیلی دلیل سے اُنکا عارف ہونا معلوم ہو تو اُن کیلئے بھی یہ حکم نہیں ہے بلکہ اس صورت میں اُن پر مقبولیت و استحقاق جنت کا فتوی دیا جاویگا اور اُن اقوال و افعال میں تاویل کیجاویگی جیسے اس شان کے بہت اولیاء اُمت میں گذرے ہیں۔ حدیث انتم شھداء اللہ فی الارض۔ و نیز قصہ خضر علیہ السلام جو قرآن مجید میں مذکور ہے اسکی کافی دلیل ہے اور ایک قید یہ ہے کہ انکا کوئی عذر شرعی بین نہ ہو جیسے اختلال عقل ورنہ اُن کیلئے مرفوع القلم ہونیکا اور اس عذر کے ظاہر ہونے سے قبل کی حالت کا اعتبار کر کے عدالت یا فسق کا فتوی دیا جاویگا پس کسی قسم کا فتوی دینے کی ممانعت ایسے شخص کے حق میں ہے جس میں دونوں احتمال ہیں اسلئے احتمال اصلاح پر مردود دینے کا فتوی نہ دینگے اور احتمال فساد پر مقبولیت کا فتوی نہ دینگے بلکہ سکوت کرینگے اور بعض اوقات اس عذر شرعی کے بین یا غیر بین ہونے میں ایک غلطی ہو جاتی ہے اور وہ غلطی یہ ہے کہ بعض اوقات عقل میں اختلال ہوتا ہے حواس سالم ہوتے ہیں جیسے بہائم کہ سلیم الحواس ہوتے ہیں مگر عاقل نہیں ہوتے بعض اہل ظاہر سلامتی حواس کو سلامتی عقل سمجھکر دھوکہ کھاتے ہیں اور انکو غیر معذور سمجھکر انکو گمراہ سمجھتے ہیں اسلئے اس میں سخت احتیاط کی ضرورت ہے۔ اور بعض لوگ اسکے مقابل دوسری غلطی کرتے ہیں کہ باوجود کسی قسم کے احتمال اصلاح و عذر نہ ہونیکے خلاف شرع لوگوں کے معتقد ہو کر ایسے اقوال و افعال میں اُنکا اتباع کر کے اپنا ایمان خراب کرتے ہیں پس حدیث میں دونوں جماعتوں کی اصلاح ہے اور سہل معیار اس حدیث پر عمل کرنیکا یہ ہے کہ اپنے زمانہ کے اہل فہم و اہل تقوی و اہل تحقیق و اہل احتیاط کا معاملہ ایسے لوگوں کیساتھ دیکھے اور ویسا ہی خود بھی کرے۔ اور حدیث گو سنداً ضعیف ہے مگر اسکا مضمون آیات قرآنیہ سے مستفاد ہے۔ قال اللہ تعالی ولا تقف ما لیس لک بہ علم وقال تعالی ان یتبعون الا الظن وان الظن لا یغنی من الحق شیئا وقال تعالی بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمہ۔ اب یہ تتمہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کی شرح میں علامہ عزیزی و علامہ حفنی کی کچھ عبارتیں بھی بقدر ضرورت نقل کردوں تاکہ تفصیل مذکور میں کسی کو تخریج نہ سمجھی جاوے۔ قال العزیزی عن المناوی و یظھر ان المراد بھم المجاذیب ونحوھم الذین یبدو منھم ما ظاھرہ یخالف الشرع فلا تتعرض لھم بشیء وسلم امرھم الی اللہ تعالی وقال الحفنی ای کفوا عنا لطف المجاذیب والسکر فیھم ای لا تحکموا بانھم من اھل الجنۃ لاعتقادکم فیھم الولایۃ ولا تحکموا بانھم من اھل النار لنظرکم الیھم المعاصی ظاھرا بل فوضوا امرھم الی اللہ

فما نحن الآن بصدد تشریحہ　　عن غیرہ علی الوجہ المجمل الحقل اھ

اور علامہ حفنی نے اپنی عبارت میں ایک فائدہ زائد بھی بیان کیا ہے وہ یہ کہ لہو کے معنی میں تعمیم کی ہے کہ اُنکو چھوٹے بڑے
معنے یہی ہیں کہ اُن سے طویل بات اور انکے بارے میں کلام بھی نہ کرو۔ اور اگر معاد و مرنے کے اعتبار سے اس تعمیم کا مدلول حدیث
ہونا کسی کے نزدیک محل کلام ہو تب بھی معاد دوسرے طور پر حدیث ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ معاملہ قولی مستقل حیثیت
اس معاملہ فعلی کو مستلزم ہے کیونکہ جب اُن میں احتمال فساد کا ہے جو مبنی ہے معاملہ قولی کا اور اہل فساد کی مخالطت
اجتناب کا وجوب ثابت ہے پس ایسے شخص کی مخالطت سے بچنا بھی واجب ہے۔ تو یہ دوسرا جزو اگر حدیث کا بلا واسطہ بھی مدلول
نہ ہو مگر جزو اول کے واسطہ سے مدلول ہے واللہ اعلم۔ **الحدیث** سألت ربی ان لا یعذب اللاہین من
ذریۃ البشر فاعطانیہم رواہ ابو یعلی عن انس رضی اللہ عنہ۔ قال العزیزی قال العلقمی قال شیخنا
قیل ہم البلہ الغافلون وقیل الذین لم یتعمدوا الذنوب وانما صدر منہم سہوا ونسیانا وقیل ہم الاطفال قال الحفنی
ای البلہ الذین [illegible] فی ساحۃ الرضا وان لم تعظم منہم عبادۃ کامر
استعملوا ... قیل المراد الحق عین الاطفال الذین لم یخلطوا ... قلت لعل الاقرب ما قال
الحفنی وان امکن الجمع ما نقل العزیزی فتامل۔ ترجمہ۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے
رب سے درخواست کی کہ بنی آدم میں سے جو لوگ مشغول ہیں انکو عذاب نہ دیں اللہ تعالیٰ نے وہ لوگ مجھکو عطا کردیئے (یعنی میری
درخواست پر انکو معاف فرمادیا)۔ ف۔ بعضے لوگ فطرۃً یا کسی حالت کے غلبہ سے ایسے ہوتے ہیں کہ وہ قانون شرعی سے
غیر مکلف تو نہیں ہوتے مگر پورے باہوش و باخبر بھی نہیں ہوتے اسلئے اُن سے بعض احکام میں غفلت ہوجاتی ہے جو
معنی ہیں ما قال الحفنی وان لم تعظم منہم عبادۃ اور باوجود مکلف ہونیکے احکام میں کوتاہی کرنا ظاہر ہے کہ گناہ ہے تو
یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اُن سے گناہ کا کام بھی ہوتا ہے پس ایسے گناہ اُن سے ہوسکتے ہیں نہ وہ گناہ جو بلا واسطہ گناہ ہیں
جیسے زنا و سرقہ و شرب خمر وغیرہا (وہو معنی ما قال العزیزی لم یتعمدوا الذنوب) وہو محمل الاجماع الذی ذکرت
ظاہر ہے کہ حدیث میں ایسے ہی لوگ مراد ہیں اور اطفال غیر مکلفین کا مراد ہونا بعید ہے کیونکہ قانون شرعی سے اُن میں
تو مواخذہ کا احتمال ہی نہیں اسلئے وہ محل سوال ہی نہیں بخلاف ان مذکورین کے کہ بوجہ مکلف ہونیکے مواخذہ کے مستحق ہیں
اسلئے آپنے انکے متعلق درخواست عدم مواخذہ کی فرمائی کیونکہ ایسے لوگوں کو پابندی احکام میں تحت اہتمام کی حاجت ہے اور
ایسے شدید اہتمام پر وہ اصالۃً متعسر ہے گو متعذر نہیں آپنے انکے تعسر پر نظر فرماکر شفاعت عدم مواخذہ کی فرمائی
جو قبول ہوگئی اسی سنت نبویہ کی وجہ سے عرف شیوخ طریق میں بھی ایسے لوگوں کیساتھ معاملہ عفو و صفح کا کرتے ہیں جنکی نسبت
معلوم ہوجاتا ہے کہ انکی قوت فکریہ ضعیف ہے اگر اسکا استعمال کرنا چاہیں تب بھی غفلت ہوجاتی ہے تو گو معذور نہیں

کہ انھوں نے اتنی بڑی مضرت کا احساس نہیں کیا اور یہ سب لوازم دعاوی ہیں۔ علاوہ اسکے اس میں جو مانعیت کا دعویٰ کیا گیا ہے کہ یہ قول کافر مشرکوں کو ایمان لانے سے روک رہا ہے الخ سو یہ مانعیت کل کفار کے اعتبار سے ہے یا بعض کے اعتبار سے شق اول تو مشاہدۃً باطل ہے کیونکہ باوجود اس مسئلہ کے مشہور ہونے کے ہر زمانہ میں ہزاروں کفار برابر اسلام قبول کرتے رہے ہیں اور جن کو بعد میں معلوم ہوتا ہے وہ بھی سب مرتد نہیں ہوتے اور شق ثانی پر اس مسئلہ کی کیا تخصیص ہے بعض کفار کیلئے تو دوسرے ایسے مسائل بھی مانع عن الاسلام ہو رہے ہیں جو قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ نصوص سے ثابت ہیں مثلاً جہاد و استرقاق و تعدد نکاح و مشروعیت طلاق و ذبح حیوانات وغیرہا من الاحکام التی لا تتناہی تو کیا سائل صاحب ان سب مسائل کے ابطال کا التزام کر سکتے ہیں بلکہ خود اس مسئلہ کا مقابل یعنی مساوات مطلقہ بعض کفار کے لئے مانع عن الاسلام ہو سکتا ہے مثلاً اگر کسی ہندو ذی عزت راجپوت کو یہ معلوم ہو جاوے کہ میں مسلمان ہو کر شرافت میں ایک نو مسلم بھنگی یا چمار کی برابر سمجھا جاؤنگا حتی کہ اگر وہ میری لڑکی کیلئے پیام دے تو خاندانی تفاضل یعنی عدم کفاءت کا عذر کرنا میرے لئے موجب معصیت و موجب عقوبت آخرت ہوگا تو کیا ممکن نہیں ہے کہ یہ معلوم کر کے وہ اسلام سے رک جاوے تو یہ محذور دونوں جانب برابر رہا پھر اس مانعیت کے کیا معنی۔ بہرحال یہ سوالات اس عنوان سے کہ دعویٰ تو مسلم ہے اگر اب بھی اس عنوان کو باقی رکھا جاتا ہے تو ان دعووں کو ثابت کیا جاوے ورنہ عنوان بدلا جاوے جس سے کسی غیر مسلم مقدمہ کا دعویٰ نہ ہو۔ فقط ۱۰ رجمادی الاخریٰ ۵۲ھ

باسٹھواں نادرہ در تحقیق حفاظت جسم اطہر نبوی

سوال (۶۲) اجساد انبیاء کے تغیر سے محفوظ رہنے کے بارہ میں صرف ایک روایت نظر سے گزری کہ ان اللہ حرم علی الارض علی اجساد الانبیاء او کما قال۔ لیکن آپ کے وفات کے بعد جو حالات نظر سے گزرے اس میں ایک روایت یہ ہے کہ آپ کا جسم بگڑ گیا تھا ایک یہ ہے کہ اشخاص کو آپ کی وفات معلوم ہوئی ایک روایت ہے کہ آپ بوقت کے انتقال ہو گئے تھے یا تقریباً ایک دن کے بعد اسی تغیر سے حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے مانعین تدفین پر حجت قائم کی کہ دیکھو تمہارے نبی کی وفات ہوگئی پھر حضرت عباس رض نے بھی فرمایا کہ ان رسول اللہ یاسن کما یاسن البشر میں نے اس تغیر جسد سے یہ نتیجہ نکالا کہ مانعین دفن کیلئے ایسا تغیر ظاہر کیا گیا تاکہ وہ دفن ہو جانے دیں اور بعض روحی کے خیال سے باز آجائیں۔ واللہ اعلم ورنہ بالیقین آپ جسد مبارک قبر شریف میں اپنی اصلی حالت میں محفوظ و مصون ہے زیادہ تعجب یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں احد میں ایک نہر جاری کی گئی نہر میں قبور شہداء مانع تھیں تو ماہرین نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ سوائے قبور پر سے نکالنے کے ہمیں اور کوئی راستہ نہیں ہے تو انھوں نے اجازت دیدی جب نہر کیلئے قبور کھودی گئیں تو روایت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ شہداء کی لاشیں اس طرح برآمد ہوئیں کہ معلوم ہوتا تھا سو رہے ہیں پھر انھیں کسی صدمہ

اور حقیقت اور احتیاط کو جامع ہے اس سے تجاوز کرنا بلاشبہ حدودِ احتیاط سے تجاوز ہے۔ اصل مسئلہ در بارۂ تکفیر مسلم بھی
اسی کے متعلق ہیں اور جزئیات مندرجہ جواب بھی اس پر متفرع ہیں کیونکہ بلاشبہ مسئلہ زیر بحث میں دیا۔ ہ تکفیر علماء کا اختلاف
ہے اور کفر اختلافی کا وہی حکم ہے جو جواب میں مذکور ہے اور اختلاف فقہاء کی تفصیل شرح فقہ اکبر ص۲۳۰ میں موجود ہے کہ وضع
قلنسوۃ المجوس کے متعلق بحوالہ الخلاصہ نقل کیا ہے۔ قال فی الخلاصۃ من وضع قلنسوۃ المجوس علی رأسہ قال بعضهم
یکفر وقال بعض المتاخرین ان کان لضرورۃ البرد او لان البقرۃ لا تعطی اللبن حتی یلبسہ لا یکفر والا یکفر
ثم قال وفی الخلاصۃ لو شد الزنار قال ابو جعفر الاستروشنی ان فعل لتخلیص الاساری لا یکفر والا یکفر

(شرح فقہ اکبر ص۲۳۰)۔ ۱۰ رجب ۱۳۵۳ھ

سترہواں نادرہ رسالہ تحقیق التنبیہ لاہل الفلاح لمن لا یرید اداء المہر فی النکاح در حکم کسے کہ نیت اداء مہر ندارد

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۴۷۱ سے شروع اور صفحہ ۴۷۳ پر ختم ہوا ہے۔

اٹھارہواں نادرہ رسالہ تعدیل اہل الدہر فی وجہ تقلیل المہر در احکام تقلیل مہر

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۴۷۴ سے شروع اور صفحہ ۴۷۸ پر ختم ہوا ہے۔

انیسواں نادرہ رسالہ کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم در تحقیق حکمتِ صوم

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۴۷۹ سے شروع اور صفحہ ۴۷۵ پر ختم ہوا ہے۔

بیسواں نادرہ رسالہ اعداد الجنۃ للتوقی عن الشبہۃ فی اعداد البدعۃ والسنۃ در تحقیق بعض بدعات و حل بعض عبارات ایضاح الحق الصریح۔

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۴۷۶ سے شروع اور صفحہ ۴۸۷ پر ختم ہوا ہے۔

اکیسواں نادرہ تحقیق السعد والنحس

تحقیق السعد والنحس۔ اعلم انہ لما کان المراد بالسعادۃ والنحوسۃ ما یزعمہ الجہلاء من خاصیۃ
طبعیۃ فی شیء بلا سبب شرعی لعدوۃ فہی شعبۃ من النجوم التی ذمہا الشرع فقد روی احمد وابو داؤد وابن ماجۃ
عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبۃ من السحر زاد
ما زاد وفی روایۃ رزین عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اقتبس بابا من علم النجوم لغیر
ما ذکر اللہ فقد اقتبس شعبۃ من السحر المنجم کاہن والکاہن ساحر والساحر کافر وعن قتادۃ قال خلق اللہ
تعالیٰ ہذہ النجوم لثلاث جعلہا زینۃ للسماء ورجوما للشیاطین وعلامات یہتدی بہا فمن تاول فیہا بغیر ذلک
اخطأ واضاع نصیبہ وتکلف ما لا یعلم رواہ البخاری تعلیقا وفی روایۃ رزین وتکلف ما لا یعنیہ وما لا علم

دنیوی ہو یا دینی جیسا رسالہ مذکورہ میں خط لکھنے والے کے جواب میں یہی مرقوم ہے تعویذ خواہ کامیابی کی تحریر میں اپنی قلمی جگہ اجزاء ملفوظ ۱۶ شعبان ۱۳۵۰ھ

یادداشت۔ میرا یہ ملفوظ رسالہ میں شائع ہونے والا تھا مگر ناظرین کو اسکی راہ و تلاش کے تعب سے بچانے کیلئے مناسب معلوم ہوا کہ اس کو بھی اسی مقام پر نقل کر دیا جاوے۔ جامع عفی عنہ۔

ملفوظ۔ ۲۶ شعبان ۱۳۵۰ھ ایک اہل علم نے عرض کیا کہ طبقات شافعیہ میں استخارہ کے متعلق ایک بہت بڑے عالم کی (جنکا نام جامع کو یاد نہیں رہا) عجیب تحقیق نظر سے گذری وہ کہتے ہیں کہ یہ جو عام طور پر مشہور ہے کہ استخارہ سے مقصود استخبار ہے یہ صحیح نہیں بلکہ استخارہ کا مقصود یہ نہیں کہ ہم کو جس کام میں تردد ہو رہا ہے کہ وہ ہمارے لئے خیر ہے یا نہیں استخارہ کرنے سے یہ تردد رفع ہو جائیگا اور ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ یہ کام ہمارے لئے خیر ہے یا شر پھر جو خیر ہوگا اسکو اختیار کر لینگے چنانچہ ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ بعض اوقات استخارہ کے بعد بھی وہ تردد رفع نہیں ہوتا اور یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ان دونوں باتوں میں سے کونسی بات مفید ہے تو اس صورت میں لازم آتا ہے کہ استخارہ جو مشروع ہوا تھا واسطے رفع تردد کے وہ تردد رفع ہوا نہیں تو نعوذ باللہ شارع کا یہ حکم گویا عبث ہی ہوا اور شارع کی طرف کبھی ایسی بات کا حکم نہیں ہو سکتا جو عبث ہو تو معلوم ہوا کہ استخارہ کا یہ مقصود نہیں کہ کوئی بات اسکے ذریعہ سے معلوم کر لی جائے جس سے تردد رفع ہو اور اس کام کی دونوں شقوں میں سے ایک شق کی ترجیح ضرور قلب میں آجائے پھر راجح جانب پر عمل کیا جائے بلکہ استخارہ کی حقیقت یہ ہے کہ استخارہ ایک دعا ہے جس سے مقصود صرف طلب اعانت علی الخیر ہے یعنی استخارہ کے ذریعہ سے بندہ حق تعالیٰ سے دعا کرتا ہے کہ میں جو کچھ کروں اسی کے اندر خیر ہو اور جو کام میرے لئے خیر نہ ہو وہ کرنے ہی نہ دیجئے پس جب وہ استخارہ کر چکے تو اسکی ضرورت نہیں کہ سوچے کہ میرے قلب کا زیادہ رجحان کس بات کی طرف ہے پھر جس بات کی طرف رجحان ہو اس پر عمل کرے اور اسی کے اندر اپنے لئے خیر کو مقدر سمجھے بلکہ اسکو اختیار ہے کہ دیگر مصالح کی بناء پر جس بات میں ترجیح دیکھے اسی پر عمل کرے اور اسی کے اندر خیر سمجھے اھ اسکے بعد ۱۹ ذیقعدہ ۱۳۵۰ھ کو مولوی محمد شفیع صاحب مدرس دار العلوم دیوبند کے واسطے سے مولانا شبیر احمد صاحب دیوبندی کی نقل کی ہوئی عبارت ذیل موصول ہوئی فی طبقات الشافعیۃ ص ۲۵۲ فی ترجمۃ الشیخ کمال الدین ابن الزملکانی وھو شیخ الذھبی قال الذھبی فی حقہ شیخنا کان من بقایا المجتہدین ومن اذکیاء اھل زمانہ عن الشیخ کمال الدین انہ کان یقول اذا صلی الانسان رکعتی الاستخارۃ لامر فلیفعل بعدھا ما بدا لہ سواء انشرحت نفسہ لہ ام لا فان فیہ الخیر وان لم ینشرح لہ نفسہ۔ قال ولیس فی الحدیث اشتراط انشراح النفس اھ

اس پر حضرت حکیم الامت دام ظلہم العالی نے ارشاد فرمایا کہ اسوقت میرے نزدیک بھی یہ قول ہی اقرب معلوم ہوتا ہے جو طبقات شافعیہ سے نقل کیا گیا ہے۔ نیز اصول شرعیہ میں سے ایک اصل سے اسکی تائید بھی ہوتی ہے وہ یہ کہ

قاعدہ کلیہ ہے کہ الہام حجت شرعیہ نہیں تو اگر استخارہ کا حاصل یہ سمجھا جاوے گا جو مشہور ہے کہ اسکے ذریعہ سے قلب میں کسی بات کا منجانب اللہ القاء ہوتا ہے کہ جسکے اندر خیر ہوتی ہے۔ لہذا اس القاء پر ہی عمل کرنا چاہئے تو چونکہ وہ القاء الہام ہے اور اسی پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا تو گویا الہام پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا لہذا اگر استخارہ کے اس حاصل کو صحیح مانا جاوے تو الہام کا حجت شرعیہ ہونا لازم آتا ہے اور لازم صحیح نہیں لہذا ملزوم بھی صحیح نہیں۔ نیز استخارہ کا حاصل اگر طبقات شافعیہ کے موافق مانا جاوے تو اس سے ایک شبہ کا جواب بھی بخوبی ہو جاتا ہے اور اس شبہ کی اور اسکے دفع کی تقریر یہ ہے کہ حدیث میں آتا ہے اذا دعا احدکم فلا یقل اللھم اغفرلی ان شئت ارحمنی ان شئت ارزقنی ان شئت لیعزم المسئلۃ انہ یفعل ما یشاء ولا مکرہ لہ رواہ البخاری اور دوسری حدیث میں ہے اذا دعا احدکم فلا یقل اللھم اغفرلی ان شئت ولکن لیعزم المسئلۃ ولیعظم الرغبۃ فان اللہ تعالیٰ لا یتعاظمہ شیء اعطاہ رواہ مسلم یعنی اس طرح دعا نہ مانگے کہ اے اللہ اگر آپ چاہیں تو میری مغفرت فرما دیجئے مجھ پر رحمت فرما دیجئے مجھ کو رزق دیدیجئے اس سے معلوم ہوا کہ تشقیق کیساتھ دعا نہ مانگنا چاہئے اس پر یہ شبہ ہوتا تھا کہ استخارہ کے اندر جو دعا تعلیم فرمائی گئی ہے اسکے اندر تو تشقیق موجود ہے اور اس شبہ کے جوابات بھی ذہن میں تھے مگر انصاف یہ ہے کہ وہ جوابات گو صحیح اور معقول تھے مگر شافی نہ تھے اور اب جبکہ استخارہ کا حاصل صرف طلب خیر مانا جائے تو پھر یہ وہی تشقیق ہو جاتی ہے کیونکہ اب استخارہ کی دعا کے اندر جو تشقیق ہوگی وہ محض لفظی ہوگی واقع میں تشقیق نہ ہوگی بلکہ واقع میں صرف ایک ہی چیز مطلوب ہوگی اور وہ خیر ہے کہ وہی خیر ہر حال میں مطلوب ہے کہ اگر ایک شق میں خیر ہو تب بھی اسکی دعا ہے کہ اسی کی توفیق ہو جاوے اور اگر دوسری شق میں خیر ہو تو پھر اسکی دعا ہے۔ لہذا استخارہ کی دعا پر دوسری دعاؤں میں تشقیق کی نہی سے شبہ نہیں ہو سکتا اور صحیح یہی صحیح ہے کہ استخارہ کا حاصل محض طلب خیر ہے نہ کہ استخبار۔ پھر حضرت شیخ نے عبارت ذیل لکھکر عنایت فرمائی۔ فی فتح الباری کتاب الدعوات باب الدعاء عند الاستخارۃ تحت قولہ علیہ السلام ثم رضنی بہ ما نصہ واختلف فیماذا یفعل المستخیر بعد الاستخارۃ فقال (عز الدین) ابن عبد السلام یفعل ما اتفق ویستدل لہ بقولہ فی بعض طرق حدیث ابن مسعودؓ فی آخرہ ثم یعزم وأول الحدیث اذا اراد احدکم فلیقل اھ قلت دل ھذا اللفظ علی ان الاستخارۃ لا تختص بما فیہ تردد بل ھو فیما لا تردد فیہ ایضاً فی حدیث جابرؓ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعلمنا الاستخارۃ فی الامور کلہا ما فیہ تردد وما لیس فیہ تردد ولا یشکل قولہ اذا ھم احدکم بالامر فقد یہم بما لا یختص بالتردد کما فی قولہ تعالیٰ ولقد ھمت بہ وغیرہ من النصوص القرآنیۃ والحدیثیۃ۔

ضمیمہ ملفوظ بالا متعلق تشقیق فی الدعاء (از صاحب ملفوظ دام ظلہم العالی نے بعد میں لکھکر الحاق کیلئے دیا)

ناطق ہے۔ دوسری کا یہ کہ یہ باعتبار اکثر کے ہے اور اسکے خلاف نادر ہے اور مثلاً کہ حکم الکل ہو والنادر کالمعدوم
کا اعتبار احکام کثیرہ میں کیا گیا ہے تو اس سے عبث ہونا لازم نہیں آتا۔ تیسری کا یہ کہ الہام کا حجت نہ ہونا بایں معنی
ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں یہ نہیں کہ جائز بھی نہیں خود بعض احکام میں ارشاد ہے استفت قلبک۔ اس سے صاف
معلوم ہوتا ہے کہ واردات القلب پر عمل جائز ہے اور یہ ورود احد الشقین کیلئے مرجح ہو سکتا ہے البتہ یہ شرط ہے کہ دونوں
شقیں شرعاً جائز ہوں۔ باقی حدیث کا ضعف سو اگر تعارض ہوتا تو قوی ایک کو ترجیح دی جاتی جب تعارض نہیں
جیسا اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ ناطق اور ساکت میں تعارض نہیں ہوتا اور روایات قویہ ساکت ہیں تو حدیث ضعیف کو
احد الشقین کیلئے مرجح اور مؤید کہہ سکتے ہیں۔ اسکی نظائر احکام میں بکثرت ہیں اس لئے اب اس باب میں قول مشہوری کو
ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔ پس اقرب الی الادب والجامع للدلائل یہ ہے کہ استخارہ کے بعد اگر کسی شق کا رجحان قلب
میں آجاوے تو اس پر عمل کرے اور اگر کسی کا رجحان نہ ہو تو جس شق پر جی چاہے عمل کرے۔ اس تفصیل سے دونوں قولوں پر اور
بواسطہ دونوں قولوں کے سب دلائل پر بھی عمل ہو جاوے گا۔ واللہ اعلم

(نوٹ) اور اولیٰ یہ ہے کہ دونوں فصلیں دکھلا کر دوسرے علماء سے بھی مشورہ کر لیا جاوے۔ فقط ۲۰ر محرم ۱۳۳۵ھ

ستترواں نادرہ رسالۃ التعرف فی تحقیق التصرف

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۸۰ سے شروع اور صفحہ ۷۸۶ پر ختم ہوا ہے۔

اٹھترواں نادرہ رسالہ تقدیس القرآن المنیر عن تدنیس التصاویر

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۸۶ سے شروع اور صفحہ ۷۹۱ پر ختم ہوا ہے۔

اناسیواں نادرہ رسالہ سد الغلط ولغا سد فی حکم اللغط عند المساجد

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹ سے شروع اور صفحہ ۷۹۳ پر ختم ہوا ہے۔

اسیواں نادرہ رسالہ تسویۃ السطح فی تصفیۃ اوبش الشطح

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۳ سے شروع اور صفحہ ۷۹۷ پر ختم ہوا ہے۔

اکیاسیواں نادرہ رسالہ صائب الکلام فی حکم مناصب الحرام در ملازمت ہائے غیر مشروع

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۷ سے شروع اور صفحہ ۷۹۸ پر ختم ہوا ہے۔

بیاسیواں نادرہ رسالہ المقالۃ المتالکۃ فی تصور الجبلیۃ الہالکۃ

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۸ سے شروع اور صفحہ ۸۰۱ پر ختم ہوا ہے۔

کو تیجے شاہ صاحب سے عرض کیا کہ حضرت مولوی اسمٰعیل صاحب نے رفع یدین شروع کیا ہے اور اس سے مفسدہ پیدا ہوگا آپ انکو روک دیجیے شاہ صاحب نے فرمایا میں تو ضعیف ہوگیا ہوں مجھ سے تو مناظرہ نہیں ہو سکتا میں اسمٰعیل کو بلائے لیتا ہوں تم میرے سامنے اس سے مناظرہ کرلو اگر تم غالب آگئے تمہارے ساتھ ہو جاؤنگا اور وہ غالب آگیا تو اسکے ساتھ ہو جاؤنگا مگر وہ مناظرہ پر آمادہ نہ ہوئے کہ حضرت ہم تو مناظرہ کرینگے اس پر شاہ صاحب نے فرمایا کہ جب تم مناظرہ نہیں کرسکتے تو جانے دو شاہ صاحب نے یہ جواب دیا تو میں سمجھا کہ شاہ صاحب نے اس وقت دفع الوقتی فرمادی ہے مگر یہ مولوی اسمٰعیل سے کہیں گے ضرور چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اور جب شاہ عبدالقادر صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا میاں عبدالقادر تم اسمٰعیل کو سمجھادینا کہ وہ رفع یدین چھوڑ دیں کیا فائدہ ہے خواہ مخواہ عوام میں شورش ہوگی شاہ عبدالقادر صاحب نے فرمایا کہ میں تو کہدوں مگر وہ مانیگا نہیں اور حدیثیں پیش کریگا۔ اسوقت بھی میرے دل میں یہی خیال آیا کہ گو انھوں نے اسوقت یہ جواب دیدیا ہے مگر یہ بھی کہیں گے ضرور۔ چنانچہ یہاں بھی میرا خیال صحیح ہوا اور شاہ عبدالقادر صاحب نے مولوی محمد یعقوب صاحب کی معرفت مولوی اسمٰعیل صاحب سے کہلایا کہ تم رفع یدین چھوڑدو۔ اس سے خواہ مخواہ فتنہ ہوگا جب مولوی محمد یعقوب صاحب نے مولوی اسمٰعیل صاحب سے کہا تو انھوں نے جواب دیا کہ اگر عوام کے فتنہ کا خیال کیا جاوے تو پھر اس حدیث کے کیا معنی ہونگے من تمسک بسنتی عند فساد امتی فله اجر مائة شہید۔ کیونکہ جو کوئی سنت متروکہ کو اختیار کریگا عوام میں ضرور شورش ہوگی مولوی محمد یعقوب صاحب نے شاہ عبدالقادر صاحب سے یہ جواب بیان کیا اسکو سنکر شاہ عبدالقادر صاحب نے فرمایا بابا ہم تو سمجھے تھے کہ اسمٰعیل عالم ہوگیا مگر وہ تو ایک حدیث کے معنی بھی نہیں سمجھا یہ حکم تو اسوقت ہے جبکہ سنت کے مقابل خلاف سنت ہو اور ما نحن فیہ میں سنت کا مقابل خلاف سنت نہیں بلکہ دوسری سنت ہے کیونکہ جس طرح رفع یدین سنت ہے یونہی ارسال بھی سنت ہے۔ جب مولوی محمد یعقوب صاحب نے یہ جواب بھی مولوی اسمٰعیل صاحب سے بیان کیا تو خاموش ہوگئے اور کوئی جواب نہ دیا

حاشیہ۔ قولہ۔ یہ حکم اسوقت ہے الخ **اقول**۔ اسوقت بیساختہ زبان پر آتا ہے وفوق کل ذی علم علیم

ضمیمہ حاشیہ۔ اس حکایت کے متعلق ایک سوال وجواب بھی بہ مناسبت مقام وتتمیم فائدہ کیلئے نقل کیاجاتا ہے۔

سوال۔ از مولوی محمد شفیع پوسٹ بہاپور ضلع بیدی پر [illegible] امیر الروایات میں مولانا اسمٰعیل شہید کا رفع یدین کا قصہ پھر شاہ عبدالقادر رحمہ اللہ کی روایت سے شاہ صاحب کا فرمانا کہ جب رفع وعدم رفع دونوں درست ہیں تو پھر جھگڑنے کی ضرورت نہیں اسمٰعیل سمجھا نہیں پھر اس پر آنجناب کا تائیدی حاشیہ بر قول شاہ صاحب عند تلاوت آیۃ وفوق کل ذی علم علیم میری نظر سے گذری مگر یہاں اگر ذرا بھی غور کریں تو مولانا شہید [illegible] کا قول حق اور دوسرا سراسر حق سے خالی ہے کیونکہ رفع وعدم رفع دونوں کے مسنون ہونیکی خود آنجناب کی تصریح ہے [illegible] پیچھے کہ دونوں کے مسنون ہونیکا اعتقاد اسی وقت حقیقۃً اعتقاد

کھلا دیجئے قابل ہے کہ ہر دو امر کو ایک نظر سے دیکھیں۔ اور جب تعیین ترجیح کسی ایک شق کے بھی حامل پر بس طعن و تشنیع کا باب مفتوح کر دیا گیا تو عقیدہ زبانی دعویٰ رہ جاتا ہے۔ درحقیقت میں مولانا اسمٰعیل شہیدؒ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث من احییٰ سنتی الخ کے صحیح مصداق تھے

الجواب۔ حسب مشورہ مفتی صاحب نظام میں غور کرنے سے یہ سمجھ میں آیا کہ مولانا شہیدؒ نے جو حدیث کا عمل تجویز فرمایا اس میں حضرت شاہ عبدالقادر صاحبؒ نے اختلاف فرمایا سو وہ عمل مختلف فیہ ہو گیا اور حضرت شاہ صاحب نے جو عمل تجویز فرمایا اس میں حضرت مولانا شہیدؒ نے اتفاق فرمایا چنانچہ امیر الروایات میں بسند ثقات اسکی بھی تصریح ہے کہ جب مولوی محمد یعقوب صاحب نے یہ جواب مولوی اسمٰعیل صاحب سے بیان کیا تو وہ خاموش ہو گئے اور کوئی جواب نہ دیا اور مولانا شہیدؒ ایسے نہ تھے کہ غیر حق پر خاموش ہو جاتے خود انکے واقعات حق گوئی کے اپنے اکابر کے ساتھ مشہور اور متواتر ہیں اور حق گوئی ادب کے لیے ہے بھی ہو سکتی ہے لہٰذا انہیں خلاف ادب ہونیکا بھی احتمال نہیں ایسی حالت میں جواب نہ دینا صاف دلیل ہے تسلیم اور اتفاق کی پس یہ عمل متفق علیہ ہو گیا اور متفق علیہ راجح اور مقدم ہوتا ہے مختلف فیہ پر پس حضرت شاہ صاحب کے جواب میں خدشہ کرنا خود موجب خدشہ کرنا ہے کہ انھوں نے غیر راجح عمل کو کیوں قبول کیا۔ رہا یہ کہ پہلے سے دوسرے غیر راجح عمل کے کیوں قائل تھے سو امور اجتہادیہ میں ایسا سوال نہیں ہو سکتا مگر وضوح حق کے بعد اسکے قائل نہ رہے اور یہ بہت بڑا کمال ہے کہ اس سے رجوع فرما لیا پہلی رائے میں ایک اجر کے مستحق تھے۔ دوسری رائے میں دو اجر کے مستحق ہو گئے۔ پس سوال کا جواب ضروری ہو گیا۔ باقی تبرعاً کچھ مزید بھی عرض کرتا ہوں وہ یہ کہ یہ معلوم نہیں کہ اسکے بعد شہیدؒ نے کو ترک فرمایا نہیں لیکن اگر یہی ترک فرمایا ہو تو وہ عدم ترک تھا پھر بھی اس حدیث کا عمل بہت تھوڑی نیت سے ہو سکتا ہے اس طرح سے کہ جیسے وہ حضرات دین کو احیاء سنت کی نیت سے کرتے تھے اور پھر اس قصد سے کرتے ہوں کہ امور واسعہ میں طعن و تشنیع کرنا سنت ہے سلوک مقصود فی الدین ہے اور یہ سنت مردہ ہو چکی ہے اور اسکے مقابلہ میں تفسیق ہے جو کہ خلاف سنت اور بدعت ہے پس تفسیق و طعن و تشنیع کی مخالفت وقت السداد کیلئے کرتے ہوں جو کہ سنت مردہ کا احیاء ہے۔ اور یہ عمل متفق علیہ کی فرد ہی رہا یہ کہ خود حضرت شاہ صاحب نے اس سنت مردہ کا احیاء اس طرح کیوں نہ فرمایا اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک دوسری سنت بھی ہے وہ یہ کہ جس امر مستحب میں عوام و ضعفاء کی تشویش اور شورش کا اور اس سے انکے دین کے ضرر کا احتمال قوی ہو وہاں اسکو ترک کر دینا بھی سنت ہے جیسا کہ بناء حطیم کا واقعہ ہے پس ممکن ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے اس سنت کو اس سنت سے اہم سمجھا ہو اس لئے اس سنت کو اختیار نہ کیا ہو اور عوام کے اعتقاد کی اصلاح زبانی تبلیغ سے فرما دینے کو کافی سمجھا ہو۔ اور مولانا شہیدؒ نے اسکا عکس سمجھا ہو۔ پس اس تقریر پر دونوں حضرات کی تحقیق اور عمل ہر طرح کے شبہ اور اعتراض سے سالم اور بے غبار رہتا ہے اور اسکے خلاف میں دونوں حضرات پر جرح لازم آتا ہے۔ واللہ اعلم۔ ولیسمّٰی ہٰذا الجواب بالتحریر

النادرہ لتقریر الشاہ عبدالقادر من ندوۃ علی احسن من ہذا فہو خیالی ۱۳ رجمادی الاخری سنہ ۱۳۵۵ھ

چھیاسی واں نادرہ رسالہ حل الاشکال علی ضرورۃ الشیخ مع وجود الاختیار فی الاعمال

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۰۵ سے شروع اور صفحہ ۸۰۸ پر ختم ہوا ہے۔

ستاسی واں نادرہ رسالہ التخفیف فی اختیار الضعیف یعنی تحقیق لطیف بجواب اشکال متعلق خشوع

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۰۹ سے شروع اور صفحہ ۸۱۱ پر ختم ہوا ہے۔

اٹھاسی واں نادرہ بیعت غائبانہ و بیعت صغیر

السوال۔ بیعت کیلئے طالب کی موجودگی حضور شیخ کی خدمت میں لازمی ہے یا بیعت بذریعہ خط کے بھی ہو سکتی ہے؟ (۲) زید کو اسکی والدہ نے اپنے پیر و مرشد سے بذریعہ خط کے سن بلوغ کے پہنچنے سے قبل بیعت کرا دیا ایسی حالت میں زید کو سلسلۂ بیعت مذکور میں داخل سمجھا جائیگا یا نہیں؟ (۳) سن بلوغ شریعت نے کیا مقرر کیا ہے؟ ۱۱ مارچ ۱۹۳۶ء۔

الجواب۔ عن الاول عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی قام یوم بدر فقال ان عثمان انطلق فی حاجۃ اللہ وحاجۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانی ابایع لہ۔ اخرجہ ابوداؤد (حدیث) وعن ابن عمر فی حدیث طویل فبعث صلی اللہ علیہ وسلم عثمان الی مکۃ وکانت بیعۃ الرضوان بعد ما ذہب عثمان فقال صلی اللہ علیہ وسلم بیدہ الیمنی علی الیسری وقال ہذہ لعثمان اخرجہ البخاری والترمذی (اصحہ دیشا دو)۔
ان دونوں واقعوں میں تصریح ہے کہ حضرت عثمان کو آپ نے بیعت فرمایا۔ اور وہ بیعت کے وقت حاضر نہ تھے۔ اسی بنا پر بعض مشائخ کے کلام میں ایسی بیعت غائبانہ کا لقب بیعت عثمانی مذکور ہے اور یہ تائید روایات سے نص صریح ہے ورنہ خود اس بیعت کی صحت بلا تردد ظاہر ہے کیونکہ بیعت کی حقیقت التزام ہے طالب کی طرف سے اتباع کا اور شیخ کی طرف سے تعلیم و تقویم کا اور ظاہر ہے کہ اس التزام کو معاہدہ جیسے مشافہۃً ہو سکتا ہے اسی طرح غیبت میں بھی بواسطہ خط یا سفیر کے۔ بس اس کی صحت میں دلیل کلی و جزئی سے کوئی شبہ نہیں۔

الجواب (۲)۔ عن الثانی عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المرء مع من احب ولہ ما اکتسب رواہ الترمذی (حدیث) اس کے ساتھ اگر مقدمہ حسیہ منضم کیا جاوے کہ بیعت میں تعلیم ہے کہ اپنے مشائخ سے محبت کا سبب ہو جاتی ہے پس برکات ثابت جو حدیث میں مذکور ہیں انکے حصول کی توقع ہو جاتی ہے تو اس تعلیل پر صغیر کی بیعت بھی داخل ہے عن ابی ہریرۃ فی حدیث فضیلۃ الذکر فیقول اللہ تعالیٰ ولہ قد غفرت ہم القوم لا یشقی جلیسہم اخرجہ الشیخان والترمذی (حدیث) اگر انکے ساتھ بھی یہ مقدمہ حسیہ منضم کیا جاوے

علے فی قاموس تحریر کتاب تنویر ۱۲

من عول او حايق من الطلب اوخرج الغاصب من دار المغصوب قبل الايلاف ... الصواب ...

... ولا تعود الى الاستيلاء ... فلما استولوا الكفار ...

لا يملكون ... ولا يملكون ... او وقفنا بالاستيلاء

بانوے واں نادرہ تحقیق مقالات طلب ضرہ ورنوبتش درخانہ ضرہ اخریٰ

سوال۔ ایک مرد مشائخ کے پاس تین یا چار عورتیں ہیں وہ فقط اپنی ایک عورت کے گھر میں سکونت پذیر ہے اور وہیں کھاتا پیتا سوتا ہے بچھونا اسی گھر میں ہے ہر نوبت والی عورت کو بلا رضامندی اسکے بلوا کر شب گذاری کرتا ہے۔ عورتیں اپنی سوکن کے گھر میں جانا پسند نہیں کرتیں بلکہ موت کو اس پر ترجیح دیتی ہیں اور وہ مرد کہتا ہے کہ میرے اوپر صرف یہ لازم ہے کہ شب گذاری میں مساوات کروں باقی ہر نوبت والی کے گھر اسکے دن (یعنی باری) میں جانا اور اسکے گھر میں شب گذار ہونا واجب نہیں ہے اور وہ یہ بھی کہتا ہے کہ گو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر ہر نوبت والی کے گھر میں جایا کرتے تھے تو کسی بیوی کو آپ سوکن کے گھر میں نہیں بلاتے تھے لیکن یہ آپ کا اختیاری فعل تھا آپ کے فعل سے امت مرحومہ پر ایسا کرنا واجب نہیں اور بیت عندھا اور اقام عندھا کے معنی اس طرح کرتا ہے کہ اس سے فقط شب گذار ہونا مقصود ہے نہ کہ اسکے گھر میں بیتوتت اور اقامت کرنا مطلوب وثابت ہے کیا اس مرد کیلئے ایسا کرنا جائز ہے اور ایسے معنی کرنا اس کا صحیح ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ فی الدر المختار ولو مرض هو في بيته دعا كلا في نوبتها لانه لو كان صحيحا ... اذا كان له بيت ليس فيه واحدة منهن ... الى بيت الاخرى ... بعد الصحة عند الاخرى بقدر ما اقام عند الاولى (قبيل الرضاع) وفي العالمگيرية ولا يجوز ان يجمع بين الضرتين او الضرائر في مسكن الا برضاهن ... لزوم الوحشة ولو اجتمعت الضرائر في مسكن واحد بالرضا يكره ان يطأ احداهما بحضرة الاخرى حتى لو طلب وطئها لم يلزمها الاجابة ولا تصير بالامتناع ناشزة والخلاف في هذه المسائل (قبيل الرضاع) فيما يتصل بذلك من المسائل۔ ان روایات سے اس مرد کا قول کہ ہر جزو کے بطلان میں صریح ہیں اور اس مرد کا یہ فعل ناجائز ہے۔ واللہ اعلم ۲۳ ربیع الثانی ۱۳۳۵ھ

ترانوے واں نادرہ تحقیق معصیت بودن استلذاذ بتصور اجنبیہ بالاختیار

السوال۔ تعلیق صبیح شرح مشکوۃ ص ۵۹ کے باب الوسوسہ میں لکھا ہے: اعلموا ان الوسوسة ضرورية واختيارية فالضرورية ما يجري في الصدر من الخواطر ابتداء ولا يقدر الانسان على دفعه فهو معفو عنه عن جميع الامم قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها۔ والاختيارية هي التي تجري في القلب وتستمر ويقصد الانسان ويتلذذ منه كما يجري في القلب حب امرأة ويدوم عليه ويقصد الوصول اليه وما اشبه ذلك من المعاصي فهذا النوع عفا الله تعالى عن هذه الامة

خاصة شديدًا وتكرر على النبي صلی اللہ علیہ وسلم وامت الیہ بنظر قولہ تعالیٰ ربنا ولا تحمل علینا اصرًا الخ اس میں وساوس اختیاریہ کے عفو کو امت مرحومہ کا خاصہ لکھا ہے میری سمجھ میں نہیں آیا اگر یہ صحیح ہے تو ایسے اختیاری کی تشریح فرمادی جاوے تاکہ محمودہ اور مذمومہ میں امتیاز ہو جاوے۔ فقط۔

الجواب۔ اگر یہ تحقیق صحیح مان لی جاوے تو ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ اللہ کے کیا معنی اور اگر اس پر شبہ ہو کہ یہ لا یکلف اللہ نفسًا الا وسعہا سے منسوخ ہے تو علاوہ محذور نسخ فی الاخبار کے یہ لازم آوے گا کہ اس میں تکلیف لا یطاق دی گئی تھی جو قبیح عقلی ہے اسلئے نسخ کے معنی اصطلاحی نہیں ہیں یعنی بیان تبدیل بلکہ اس سے عام ہے جو بیان تفسیر کو بھی شامل ہے یعنی لا یکلف اللہ نفسًا سے آیت ان تبدوا الخ کی تفسیر کر دی گئی ہے کہ ما فی انفسکم سے مراد امور باطنہ اختیاریہ ہیں نیز اس تحقیق مذکور فی السوال کے صحیح ہونے پر اس حدیث کے کیا معنی ہونگے القلب یزنی جسکی تفسیر آئی ہے یتمنی ویشتہی اور بہت نصوص بے معنی ہو جاوینگے لہذا یہ دعوی بالکل غلط ہے غالبًا وجہ اس التزام کی صاحب تعلیق کی یہ ہوئی کہ اگر غیر اختیاری مرفوع ہے تو اس امت کی کیا تخصیص ہوئی جب تخصیص ہے تو لامحالہ اختیاری پر محمول ہوگا حالانکہ یہ غلط ہے ایک درجہ ایسا ہے کہ شروع ہوتا ہے غیر اختیاری سے اور منجر ہو جاتا ہے اختیاری کی طرف اس طرح سے کہ اگر اسکے حدوث پر تنبہ اور اسکے اختیاری ہونیکا احساس ہو تو اسکو روک سکتا تھا مگر ذہول کے سبب نہ اسکے حدوث پر تنبہ اور اسکے اختیاری ہونیکی طرف التفات نہیں ہوا پس یہ درجہ فی نفسہ اختیاری تھا اور امم سابقہ اسکی مکلف تھیں کہ دوران وسوسہ میں اسکا استحضار رکھیں کہ یہ درجہ تو پیدا نہیں ہو گیا اور جو پیدا ہو چکے اسکو منع کر دیں مگر یہ امت اسکی اسلئے مکلف نہیں ہوئی کہ اسمیں دشواری تھی پس جس طرح وہ دیگر اصرار و اغلال کا انکو مکلف نہیں کیا گیا اسی طرح اس درجہ کا بھی انکو مکلف نہیں کیا گیا لیکن اگر تنبہ ہو گیا تو اسکا بھی مکلف ہو جاویگا۔ باقی جس وسوسہ کو ابتداہی سے عمدًا قلب میں لاوے اور قصدًا ہی اسکو باقی رکھے اس پر مواخذہ ہونا صحیح وصریح نصوص میں وارد ہے البتہ اگر صاحب تعلیق کوئی حجت رکھتے ہیں تو دیکھی جاویگی۔ واللہ اعلم۔ ربت تعلیق لکھی مصنف معلوم ہوا کہ حجت نہیں

چھہترواں نادرہ جواب اشکال بر واقعہ بعض بزرگان تہجد بلا وضو

(مضمون) الکتاب نزہۃ البساتین کی حکایت نمبر ... میں یہ لکھا ہے کہ ایک بزرگ بلا وضو نماز تہجد ادا فرماتے تھے۔ کیا یہ جائز اور درست ہے اگر ایسا ہو تو بیماروں کو بڑی آسانی ہو جائے۔ اسکا مطلب سمجھ میں نہیں آیا وضاحت چاہتا ہوں۔

(جواب) یہ تو نہیں لکھا کہ بلا وضو نماز تہجد ادا فرماتے تھے بلکہ یہ لکھا ہے کہ بلا وضو کئے دو رکعت نماز پڑھی الخ تو نقل کرنے میں دو غلطیاں ہوئیں۔ ایک غلطی یہ کہ بلا وضو کئے کی جگہ بلا وضو لکھ دیا حالانکہ دونوں کے مفہوم میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ اس وقت میں وضو نہ کرنے سے یہ کیسے لازم آگیا کہ انکو پہلے سے بھی وضو نہ تھا۔ اگر یہ شبہ ہو کہ اسکے قبل لکھا ہے کہ وہ

سوت اسکا جواب یہ ہے کہ یہ راوی کا گمان ہے۔ یہ سمجھے ہونگے کہ سو گئے اور وہ سوتے نہ ہونگے اسکا بڑا اچھا قرینہ جیسا مظہر ہوتا ہے کہ بلا تجدید وضو کے صبح کی سنتیں پڑھیں۔ یہ لفظ بتلا رہا ہے کہ تازہ وضو نہیں کیا سابق وضو سے نماز پڑھی۔ جو دوسری علامت عقل میں یہی گئی کہ وہ فقہ جزئیہ کو عادت والے کے صیغہ سے نقل کیا اور کسی کا بھی یہ مذہب نہیں کہ بلا وضو یا بلا وضو نماز جائز ہو مگر رسالہ رنگون کو نقل کیا ہے۔ اور ظن راوی سے جواب دینے کی ضرورت سو تب ہے کہ اصل کتاب میں کوئی لفظ ہو جس کا ترجمہ صرف سونا ہو مثلاً رقد اور اگر لفظ نوم ہو مشترک تو وہ صاحب رسالہ کو کمالی القاموس تو پھر جواب ہی نہیں بلکہ عبارت نقل صحیح ہے

پچانوےواں نادرہ رسالہ المقالات المفیدہ فی حکم اصوات الآلات الجدیدہ

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۱۱ سے شروع اور صفحہ ۸۱۶ پر ختم ہوا ہے۔

چھیانوےواں نادرہ تدبیر سہل برائے رفع تشویشات صعبہ

حال۔ بقبلہ مولانا صاحب دامت برکاتہم آمین۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ کئی دن سے دل چاہ رہا تھا کہ اپنی حالت لکھوں مگر چونکہ حضرت والا کو اپنی تکلیفات سننے سے تکلیف ہوتی ہے اس خیال سے رکتا رہا۔ اب مجبوراً عرض کرتا ہوں اور اسکے کوئی دوسری حالت ہی نہیں جسکو عرض کر سکوں۔ آجکل گذشتہ مصائب کے اثر ظاہر ہوتے ہیں۔ کاروبار وجسم وغیرہ حاضری کے خراب ہوگیا ہے گو کبھی اثر سرلاتا ہوں کبھی مگر چھوٹنے جاتا ہوں۔ خیر خواہ احباب نے اس پریشانی کو دیکھ کر نکاح کا مشورہ دیا۔ اس سوال کو جب سے زیر بحث لایا گیا ہے پریشانی اور بڑھ گئی ہے جو روزانہ باتیں الٹی سیدھی سننے میں آتی ہیں۔ دماغ ہر وقت اسی ادھیڑ بن میں مصروف رہتا ہے کہ کن کن اعتراضات کا کیا کیا جواب دیا جائے اور کہاں کہاں پیغام نکاح دیا جائے اور اس پریشانی کا علاج جو نکاح تجویز ہوا ہے اسکے شافی ہونے میں بھی شبہ رہتا ہے اس سے طبیعت اور گھبراتی ہے کیونکہ معلوم کسی صورت سے صالح یا غیر صالح۔ معمولات بالکل ہی خراب حالت میں ہیں اور بے وقت ادا ہوتے ہیں۔ ذکر شغل میں طبیعت لگتی ہی نہیں اختیاری حالات کو غیر اختیاری سے تمیز کرنا مشکل ہو رہا ہے۔ میری مصیبت کا خاتمہ ہونا مشکل ہے اللہ تعالیٰ کے دربار میں درخواستیں بہت ہیں مگر میں خالی ہی ہوں۔ حضرت والا سے درخواست ہے کہ آیا میری جیسی حالت کا علاج ہو سکتا ہے اور اطمینان قلب مجھکو بھی حاصل ہوگا یا نہیں اگر یہ حالت کسی تدبیر سے دور ہو سکتی ہو تو شفقت میری درخواست کو منظور فرما کر مجھے اس سے مشرف فرمایا جائے تنگی اور مصائب کے دور ہونے کی دعا کیلئے درخواست ہے۔

تحقیق۔ اسکا ارادہ ہی چھوڑ دیا جاوے اور موجودہ پریشانی ہی کیلئے اپنے کو آمادہ کر لیا جائے پس دو چیزوں کا التزام کر لیا جاوے۔ دعا زوال مصیبت کی اور استغفار اور دعا مغفرت کو آخرت میں کچھ جاوے بس یہ علاج اہم العلاج ہے جسمیں علاج ہی مقصود ہے صحت مقصود نہیں۔

سب جانب کے احکام اس جانب کے سکان کیلئے مرکز تک ثابت ہونگے اور اس جانب کے احکام اس جانب کے سکان کیلئے مرکز تک ثابت ہونگے اور مرکز کیلئے کسی حساب کی ضرورت نہیں جس مقام پر طول بعد کا یہ وجود ختم ہو جاوے اور اس سے تجاوز ہو کر صعود کی طرف شروع ہو وہ مرکز ہے۔ اب کوئی اشکال محذور نہ رہا اور اس بناء پر سکان جانب تحتانی کیلئے بھی قبلہ یہی کعبہ ہوگا اور اس کی معرفت کیلئے وہی قواعد ہونگے جو اہل ہیئت نے لکھے ہیں۔ واللہ اعلم۔ وقد تم جمعہا العجوز [illegible] الملقب بالنوادر [illegible] اشرف علی عفی عنہ

نوٹ: یہ رسالہ یعنی بوادر النوادر جس شان کی [illegible] فہرستیں ہیں جو آگے ملتے ہیں [illegible] بعد بھی بعضے مضامین اسی شان کے لکھے گئے ہیں اور انکی تدوین کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا ہے چونکہ ایسے مضامین کچھ جمع ہو گئے ہیں ہر مضمون کی سرخی [illegible] ہے اور مجموعہ کا لقب بدائع تجویز کیا گیا۔ اگر اس مجموعہ کی تکمیل کے بعد اسی طرح پانچویں فہرست کی تیاری کا اتفاق ہوا تو اس کی سرخی لطیفہ لکھی جاوے اور مجموعہ کا لقب لطائف ہو۔ اس کے بعد کیلئے ایک نظر جو سرخی مناسب سمجھی ہیں مثل حقائق و معارف و نکات و دقائق و بصائر وغیرہ۔ ان مضامین کی معتد بہ مقدار جمع ہونے پر اگر انکو شائع کیا جاوے تو بوادر کا دوسرا و تیسرا حصہ ہوگا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ

اشرف علی ۷ رمضان المبارک ۱۳۵۵ھ

نوٹ: اس کتاب میں جا بجا بعض مستقل رسالوں کا حوالہ دیا گیا تھا اسلئے کہ پہلے عدم گنجائش کی وجہ سے انکو اس کتاب کے ساتھ شائع کرنے کا قصد نہ تھا مگر پھر جب گنجائش دیکھی تو ان رسالوں کو بھی اسی وقت کتاب کے ساتھ شائع کیا جا رہا ہے جو بعد ختم [illegible] شروع ہوتے ہیں [illegible]

تحقیق کرنیکا قصد ہے یعنی ایک یہ کہ والدین کے حقوق واجبہ و غیر واجبہ کی تعیین ہو، دوسرے والدین کے حقوق اور زوجہ یا اولاد کے حقوق میں تعارض و تزاحم کے وقت ان حقوق کی تعدیل ہو اور ضرورت اس تحقیق کی یہ ہوئی کہ واقعات غیر محصورہ سے معلوم ہوا کہ جس طرح بعض لوگ بے قید والدین کے حق میں تفریط کرتے ہیں اور انکی وجوب اطاعت کی نصوص کو نظر انداز کرتے ہیں اور انکے حقوق کا وبال اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعضے دیندار والدین کے حق میں افراط کرتے ہیں جس سے دوسرے صاحب حق کے حقوق مثلاً زوجہ کے یا اولاد کے تلف ہوتے ہیں اور انکے وجوب رعایت کی نصوص کو نظر انداز کرتے ہیں اور انکے اتلاف حقوق کا وبال اپنے سر لیتے ہیں اور بعضے کسی صاحب حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے لیکن حقوق غیر واجبہ کو واجب سمجھ کر انکے ادا کا قصد کرتے ہیں اور چونکہ بعض اوقات ان کا تحمل نہیں ہوتا اسلئے تنگ ہوتے ہیں اور ایسے وسوسے ہونے لگتے ہیں کہ بعضے احکام شرعیہ ناقابل برداشت تنگی کے ہیں اس طرح سے ان بیچاروں کے دین کو ضرر پہنچتا ہے اور اس حیثیت سے اسکو بھی صاحب حق کے حقوق واجبہ ضائع کرنے میں داخل کر سکتے ہیں اور وہ صاحب حق اس شخص کا نفس ہے کہ اسکے بھی بعض حقوق واجب ہیں، کما قال صلی اللہ علیہ وسلم ان لنفسک علیک حقا، اور ان حقوق میں سب سے بڑھکر حفاظت اپنے دین کی ہے پس جب والدین کے حق غیر واجب کو واجب سمجھنا مفضی ہوا اس معصیت مذکورہ کی طرف اسلئے حقوق واجبہ و غیر واجبہ میں امتیاز واجب ہوا اس امتیاز کے بعد پھر اگر عملاً ان حقوق کا التزام کریگا مگر اعتقاداً واجب نہ سمجھیگا تو وہ معذور ہوگا تو اس تنگی کو اپنے اختیار کی خریدی ہوئی سمجھے اور جب تک برداشت کریگا اسکی عالی ہمتی ہے اور اس تصور میں بھی ایک گونہ حظ ہوگا کہ میں باوجود میرے ذمہ نہ ہونیکے اس کا تحمل کرتا ہوں اور جب چاہونگا سبکدوش ہو سکونگا غرض علم احکام میں ہر طرح کی مصلحت اور جہل میں ہر طرح کی مضرت ہے پس اسی تمیز کی غرض سے یہ چند سطور لکھتا ہوں اس تمہید کے بعد اول اسکے متعلق ضروری روایات حدیثیہ و فقہیہ جمع کیگئی پھر ان سے جو احکام ماخوذ ہوتے ہیں انکی تقریر کر دونگا اور اگر اسکو تعدیل حقوق الوالدین کے لقب سے نامزد کیا جاوے تو نازیبا نہیں۔

واللہ المستعان وعلیہ التکلان۔

فی المشکوٰۃ عن ابن عمر قال کانت تحتی امرأۃ احبہا وکان عمر یکرہہا فقال لی طلقہا فابیت فاتی عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکر ذلک لہ فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طلقہا رواہ الترمذی فی المرقاۃ طلقہا امر ندب او وجوب ان کان ہناک باعث آخر وقال الامام الغزالی فی ہذا الحدیث فہذا یدل علی ان حق الوالد مقدم ولکن والد یکرہہا لا لغرض فاسد مثل عمر (احیاء العلوم ج۲ ص کشوری)۔

فی المشکوٰۃ عن معاذ قال اوصانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وساق الحدیث وفیہ ولا تعقن والدیک وان

وان امراك ان تخرج من اهلك ومالك الحديث في المرقاة شرط للمبالغة باعتبار الاكمل ايضا اما باعتبار اصل الجواز
فلا يلزم طلاق زوجته امرأة وان تأذيا ببقائها ايذاء شديدا لانه قد يحصل له ضرر بها فلا يكلف لاجلهما اذ من شأن
شفقتهما انهما لو تحققا ذلك لم يأمراه به فالزامهما له مع ذلك حمق منهما ولا يلتفت اليه وكذا اخراج ماله انتهى
مختصرا قلت والحديث محمول على المبالغة اقول ويقطع قوله عليه السلام في ذلك الحديث لا تشرك بالله وان قتلت او حرقت
محمول على المبالغة قطعا اذ لا ينتقض الجواز بتلفظ كلمة الكفر وان فعل ما يقتضي المكفرات بقوله تعالى من كفر بالله من بعد
ايمانه الا من اكره الاية فافهم. في المشكوة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصبح مطيعا
لله في والديه الحديث وفيه قال رجل وان ظلماه قال وان ظلماه وان ظلماه رواه البيهقي في شعب الايمان. في المرقاة
في والديه اي في حقهما وفيه ان طاعة الوالدين لم تكن طاعة مستقلة بل هي طاعة الله التي بلغت توصيتها من الله
تعالى بحيث طاعتهما الطاعة مطلقا قال وحيث انه قال لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ومن ثم قال وان ظلماه يعني
يراد بالظلم ما يتعلق بالامور الدنيوية لا الاخروية قلت قوله صلى الله عليه وسلم وان ظلماه كقوله عليه السلام في
ارضاء المصدق ارضوا مصدقيكم وان ظلمتم رواه ابوداود وكقوله عليه السلام فيهم وان ظلموا فعليهم الحديث
رواه ابوداود ومعناه على ما في اللمعات قوله وان ظلموا اي بحسب زعمكم او عن الغرض والتعنت مبالغة ولو كانوا
ظالمين حقيقة كيف يأمرهم بارضائهم في المشكوة عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم في قصة
ثلثة رجال يتماشون واخذهم المطر فمالوا الى غار في الجبل فانحطت على فم غارهم صخرة فانطبقت عليهم فذكر
احدهم من عمله فقمت عند رؤسهما اي الوالدين انه كان لي شيخين كبيرين كما في هذا الحديث)
اكره ان اوقظهما واكره ان ابدأ بالصبية قبلهما والصبية يتضاغون عند قدمي الخ في المرقاة
تقديم الاحسان الى الوالدين على المولودين لتعارض صغرهم وكبرهما اذ الرجل الكبير يبقى كالطفل الصغير
قلت وهذا التضاغي كما في قصة اضياف ابي طلحة قال فعلليهم بشيء ونوميهم في جواب قول امرأته هل لك
حل عندك شيء قالت لا الا قوت صبياني ومعناه كما في اللمعات وهذا محمول على ان الصبيان لم يكونوا
محتاجين الى الطعام وانما كان تضجرهم على عادة الصبيان من غير جوع والا وجب تقديمهم وكيف يتركان واجبا
وقد اثنى الله عليهما اه قلت ايضا لعله من وجوب الاضطرار الى هذا التأويل تقدم حق الولد الصغير على
حق الوالد في النفقة كما في الدر المختار باب النفقة ولو له اب وطفل فالطفل احق به وقيل (بصيغة التمريض)
يقسم بينهما وفي كتاب الآثار للامام محمد عن عائشة قالت افضل ما اكلتم من كسبكم وان اولادكم من كسبكم قال

خرچ کرے اور مثلاً بیوی کا حق ہے کہ وہ شوہر کے ماں باپ سے جدا رہنے کا مطالبہ کرے پس اگر وہ اس کی خواہش کرے اور ماں باپ اس کو شامل رکھنا چاہیں تو شوہر کو جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو ان کے شامل رکھے بلکہ واجب ہوگا کہ اس کو جدا رکھے یا مثلاً حج و عمرہ کو یا طالب علم بقدر الفریضہ کو نہ جانے دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔ دوم جو امر شرعاً ناجائز ہو وہ ماں باپ اس کا حکم کریں اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز نوکری کا حکم کریں یا رسوم جہالت اختیار کرنے کو وعلی ہذا۔ سوم جو امر شرعاً نہ واجب ہو اور نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو بلکہ گو مستحب ہی ہو اور ماں باپ اس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے وہ یہ دیکھنا چاہئے کہ اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہے کہ بدون اس کے تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی ہے پاس پیسہ نہیں بستی میں کوئی صورت کمائی کی نہیں مگر ماں باپ نہیں جانے دیتے یا یہ کہ اس شخص کو ایسی ضرورت نہیں مگر اس وجہ کی ضرورت ہے تب تو اس میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں۔ اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں تو پھر دیکھنا چاہئے کہ اس کام کرنے میں کوئی خطرہ و اندیشہ ہلاک یا مرض کا ہے یا نہیں اور یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اس شخص کے اس کام میں مشغول ہو جانے سے بوجہ کوئی خادم و سامان نہ ہونے کے خود ان کے تکلیف و ضیاع کا احتمال قوی ہے یا نہیں پس اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہو جانے سے ان کو بوجہ بے خادم و سامانی تکلیف ہوگی تب ان کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیر واجب لڑائی میں جاتا ہے یا سمندر کا سفر کرتا ہے یا پھر کوئی ان کا خبر گیراں نہ رہیگا اور اس کے پاس اتنا مال نہیں جس سے انتظام خادم و نفقہ کا کر جائے اور وہ کام یا سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں ان کی اطاعت واجب ہوگی۔ اور اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہیں یعنی نہ اس کام یا سفر میں اس کو کوئی خطرہ ہے اور نہ ان کی مشقت و تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال ہے تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود ان کی مخالفت کے جائز ہے گو مستحب یہی ہے کہ اس وقت بھی اطاعت کرے اور اسی کلیہ سے ان فروع کا حکم بھی معلوم ہو گیا مثلاً وہ کہیں کہ اپنی بیوی کو بلا وجہ معتد بہ طلاق دیدے تو اطاعت واجب نہیں وحدیث ابن عمر محمول علی الاستحباب وطلاق ابن عمر کان بسبب صحیح۔ اور مثلاً وہ کہیں کہ تمام کمائی اپنی ہم کو دیا کر تو اس میں بھی اطاعت واجب نہیں ہوگی اور اگر وہ اس پر جبر کریں گے تو گنہگار ہوں گے وحدیث انت ومالک لابیک محمول علی الاحتیاج کیف وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یحل مال امرئ الا بطیب نفسہ۔ اور اگر وہ حاجت ضروریہ سے بلا اذن لے لیں گے وہ ان کے ذمہ دین ہوگا جس کا مطالبہ دنیا میں بھی ہو سکتا ہے اگر یہاں نہ دیں گے قیامت میں دینا پڑے گا۔ فقہاء کی تصریح اس کے لئے کافی ہے وہ احادیث کے معانی کو خوب سمجھتے ہیں خصوصاً جبکہ حدیث حاکم میں بھی اذا احتجتم کی قید مصرح ہے۔ واللہ اعلم۔

۲۷ جمادی الاخری ۱۳۳۲ھ

التحقیق الفرید فی حکم آلۃ تقریب الصوت البعید۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ حامداً ومصلیاً۔ استفتاء۔ ہر ذی ہوشیار عالم اور مومن سے کفالت عظمیٰ کے علم معرفت کا آخری اور کامل ذریعہ خاتم الانبیاء حضرت محمد اکرم روحی فداہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن نعمات عالیہ کیا بیان بنی اسرائیل ہم رنگ رتبہ عطا فرمایا ہے اور حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی رحمۃ اللہ علیہ نے جن کے ایک خلیفہ عبادت میں فیلسوف اور علماء کے نے جن نفوس قدسیہ کو موافق حد الخلافۃ عطا کیا ہے ان کی تعلیمات عالیہ میں منجملہ تحقیق حق و اطمینان اہل دین و دیانت حسب ذیل ہے۔ اول - یہ کہ آپ اور کسی شخص سے یہ امر پوشیدہ نہیں ہے کہ نماز عیدین میں عموماً ہر جگہ اور خصوصاً بڑے بڑے شہروں میں مصلیوں کی تعداد اور ان کی جماعت کا سلسلہ اس قدر طول طویل ہوتا ہے کہ امام کی آواز کل مصلیوں تک پہنچتی ہی نہیں لیکن بسا اوقات مکبرین کے تعین و مقرر کرنے کے بعد بھی آواز سے بھی تمام مصلیوں کو صحیح طور پر اس کا علم نہیں ہوتا کہ امام نے نیت کب باندھی، رکوع و سجدہ کب کیا اور امام کس وقت کیا پڑھ رہا اور کیا کر رہا ہے؟ اور وہ محض اپنے آگے کے مصلیوں کی حرکات کو دیکھ کر اپنے خیال سے ایک اندازہ لگا کر ارکان نماز ادا کرتے ہیں۔ تاہم اس میں بھی غلطی ہوتی ہے اور اکثر و بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ امام ابھی قراءت کر رہا ہے اور پیچھے مصلی رکوع میں چلے گئے یا امام رکوع میں گیا ہے اور آخری مصلی سجدہ میں چلے گئے اور اسی طرح کی غلطیاں بھی ہوتی ہیں بالخصوص تکبیرات واجبہ عیدین میں تو تقریباً ہمیشہ اور ہر جگہ دھوکہ ہوا ہی کرتا ہے۔ اور یہ حال بھی وہاں کا ہے جہاں امام اور منتظمین مصلے (عیدگاہ) کو مسلمانوں کے اجتماع اور جماعت کی درازی کا پہلے سے اندازہ ہوتا ہے اور وہ اس کے لحاظ سے مکبرین کے تعین و تقرر کا بیشتر سے انتظام کر سکتے ہیں۔ اور جہاں آخر نماز تک مصلیوں کے آنے کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور نیت باندھنے کے بعد سے آخر نماز تک بمقابلہ ابتداء کے ہزاروں مصلیوں کی تعداد بڑھ جاتی ہے اور امام اور منتظمین مصلے ان کے خیال سے مجبور کہ مزید تعین و تقرر کا انتظام پہلے سے کر نہیں سکتے۔ وہاں کا حال تو قابل ذکر ہی نہیں۔ یہاں کوئی نظام اور باقاعدگی ممکن ہی نہیں۔ اسی طرح اکثر مواقع جامع میں اور بالخصوص عیدین کے موقع پر خطیب کا خطبہ بھی بجز تھوڑے سے لوگوں کے کسی کو سنائی نہیں دیتا اور وہ اس وقت لوگ اپنا بیٹھنا بیکار سمجھ کر وہاں سے اٹھ جاتے ہیں۔ اور خطبہ سننے کے فوائد اور خطبہ ہونے تک بیٹھے رہنے کے ثواب سے محروم رہتے ہیں بلکہ اس سے زیادہ یہ کہ ایک امر شرعی موکد اور ضروری کے ترک کرنے کے مرتکب ہوتے ہیں۔

دوم یہ کہ علامہ شیخ محمد بخیت المطیعی مصری نے مجلس علمی مکہ شریفہ اور مفتی دیار مصریہ کے قول کے مطابق الالۃ المطوق کی تشریحات قدیم میں سے اور مشاہدہ۔ اب امام کے مطابق تشریحات جدیدہ میں سے ایک شئی یہی ہی موجود ہے جس کو مکبر الصوت کہتے ہیں اور جس کا نام فی انگریزی نام لاؤڈ اسپیکر ہے۔ اور علم البرق اور علم الصوت کے استاد اور موجد نے بہ صورت دیگر

فلسفہ کو پیش نظر رکھ کر اس نے اختراع کیا گیا ہے کہ اسکے ذریعہ سے لاسلکی سے یا برقی تاروں سے وصول شدہ آواز کو دور و نزدیک
دونوں جگہ نہایت صاف اور واضح طریق سے بلا کسی تغیر و تبدل کے اصلی حالت میں سُنا جاسکے۔ اسکی ظاہری صورت
شکل متوسط درجہ کے اُس نام میں دھڑی اے بہت کچھ ملتی جلتی ہے جس کے ڈائل پر سوئیں اور ہندسے نہ ہوں۔ اسکی
نصب و استعمال کا طریقہ یہ ہے کہ اسکو بولنے والے سے دو چار گز کے فاصلے پر بلا رعایت تقابل تو اجہ کے کسی ایسی جگہ رکھدیا
جاتا ہے کہ بولنے والے کے منھ سے الفاظ نکلتے وقت ہوا میں جو لہریں پیدا ہوں وہ اُس آلہ کی بیرونی سطح تک (جس کو
ڈائل کہتے ہیں) پہنچکر اس سے ٹکرا سکیں۔ پھر دور و نزدیک جہاں تک آواز کا پہنچانا مقصود ہوتا ہے اُسکے وسط کیا
یا آخر میں یا کسی دوسرے مناسب مقام پر قدم سے تقریباً سو چند بلند چند بلّیاں حسب ضرورت نصب کی جاتی ہیں
پھر اُس آلہ کے پُشت سے بجلی کے چند ایسے تار لگا دیے جاتے ہیں جو مذکورہ بلیوں کے بالائی حصے سے بھی بندھے ہوئے ہوں
پھر ان تاروں کے اُس آخری حصہ میں جو بلیوں کے سرے سے بندھے ہوئے ہیں گاؤ دُم یا سینگ کی ساخت کے کچھ
یا مخروطی شکل کے کچھ جس جس جانب آواز پہنچانا مقصود ہو تو نہایت چوڑے منھ سے ایسے چونگے لگا دیے جاتے ہیں
جنکو عربی میں انبوب اور انگریزی میں ہارن کہتے ہیں جس کے لفظی معنی ہی سینگ ہیں۔ اس کے بعد اگر اُس مقام پر بجلی کا
کوئی ایسا کارخانہ ہوتا ہے جس سے بجلی کے پنکھے چلتے اور روشنی وغیرہ ہوتی ہے تو اس آلہ کو وہاں کے کارخانے کے بجلی کے
ذو معنی کرنٹ سے ورنہ بجلی کی ایسی مشین سے جو اپنے اندر اسی وقت بجلی پیدا کر لینے کی قوت رکھتی ہو وابستہ کرکے بجلی کو جاری
کر دیا جاتا ہے۔ اب یہ سب ہو چکنے کے بعد جب بولنے والا کچھ بولتا ہے اور اُسکی زبان کی حرکت سے ہوا میں تموج پیدا ہوتا ہے
تو وہ اُس آلہ کے بیرونی حصے یعنی ڈائل سے ٹکراتا ہے۔ اور چونکہ وہ ڈائل نہایت درجہ سُبک اور نازک ہوتا ہے اسلئے وہ
اسے بہت زیادہ محسوس کرتا اور اُس سے بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ اور اسی تاثر کی زیادتی کی وجہ سے اس میں قوت بلندی
اور بڑائی پیدا ہوتی ہے مگر چونکہ واضعین نے اُس کے زیادتی و کمی کو بھی قانون فلسفہ کے تحت اختیاری بنا کر اُس کے
مدارج قائم کر دیے ہیں۔ اس لئے اس وقت آواز کو جس قدر بلند و بڑا کرنا منظور ہوتا ہے اُسکے لحاظ سے اُسکا ایک
درجہ قائم کر دیا جاتا ہے۔ بالآخر یہ تموج ہوائی مع زور تاثر جس کا نام عرض قوی ہے جب برقی قوت کے ذریعہ اس ہوا
تک منتقل ہوتی ہے جو مذکورہ مخروطی شکل کے چونگوں سے خارج فضا میں پھیلی ہوئی ہے اور وہ انسانی قوت سماعت
تک پہنچتی ہے تو وہ زیادہ بلند اور زیادہ بڑی ہو کر سنی جاتی ہے۔ اور یہ تمام باتیں کتب فلسفہ میں اپنی اپنی جگہ قدیم
سے ثابت ہیں اور تفسیر کبیر و شرح مواقف میں بھی صوت و سماعت کی بحث کے ماتحت ان پر حسب ذیل
امور پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ (۱) قارع و مقروع کے درمیان کی رُکی ہوئی ہوا کی لہروں کی پیدا شدہ کیفیت کا نام آواز ہے

(۲) اور تموج میں جس قدر زیادہ قوت ہوگی اسی قدر زیادہ وقوی اس سے تموج پیدا ہوگا اور اس تموج سے اسی قدر
زیادہ وقوی وہ کیفیت بھی پیدا ہوگی جس کی حامل ہوا اور جس کا نام آواز ہے (۳) اس تموج میں جس قدر زیادہ قوت ہوگی
اسی قدر اس کی موجیں زیادہ ضخیم وعریض ہوں گی (۴) اور موجوں میں جس قدر زیادہ ضخامت وعرض ہوگا اسی قدر وہ
زیادہ دور دور تک پھیلیں گی (۵) جہاں تک وہ پھیلیں گی چونکہ ان کے ساتھ وہ کیفیت جس کا نام آواز ہے وہ بھی ہوگی
وہاں تک وہ بھی پہنچے گی۔ اور کتب فلسفہ کی اس تصریح سے یہ عیاں ہے کہ زیر بحث یعنی مکبر الصوت کے ذریعہ بولنے والے
کی آواز کا بلند ہونا اور دور دور تک سنا جانا ایک طبعی وفطری امر ہے جس میں بولنے والے کو کوئی تکلف وتحویل نہیں ہوتی اور
اس کی طرف کسی قسم کی توجہ وتعامل کی بھی ضرورت نہیں پڑتی۔ اور آلہ زیر بحث آلات سرود ومزامیر اور آلات لہو ولعب
[illegible] کہ کوئی شخص اس کو اس کام میں استعمال کرے۔ مگر اس سے اس کا آلات سرود [illegible] لہو ولعب ہونا لازم نہیں
سوم یہ کہ اس کے استعمال پر حسب ذیل چند شرعی اصول بھی جاذب توجہ ہیں۔ اصل اول۔ آیہ کریمہ هو الذی خلق لکم
ما فی الارض جمیعا جس سے فقہائے اسلام نے اصول اشیاء کی اباحت پر استدلال کیا ہے۔ اصل دوم۔ الاصل فی الاشیاء الاباحة
[illegible] جو اصول فقہ کا مشہور کلیہ ہے ان دونوں اصولوں سے یہ مفہوم ہو سکتا ہے کہ آلہ مکبر الصوت محض مباح ہے کیونکہ
اس کے حق میں نہ ایسا کوئی منع وارد ہے اور نہ وہ کسی امر ممنوع کے تحت میں شمار کیا جاتا ہے۔ اصل سوم۔ اذان دینا یا
اذان کا مینارہ پر چڑھ کر دینا امام کے پیچھے مکبرین کا آواز بلند تکبیرات کہنا یا مکبرین کا بعض مواقع میں کسی چیز پر چڑھ کر
تکبیرات کہنا۔ میدان عرفات میں یوم النحر کو امیر الحج کا [illegible] پر چڑھ کر خطبہ دینا جمعہ وعیدین کے خطبہ کے وقت خطیب کا
منبر پر چڑھ کر خطبہ دینا پھر قبلہ کی طرف سے رخ پھیر کر قوم کی طرف متوجہ ہو کے خطبہ وغیرہ جیسے احکام شریعت میں موجود ہیں اور
ان سب کا مقصد سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ اس وقت مصلیوں کو جو کچھ سنانا مطلوب ہے اس کو وہ سن سکیں اور آواز میں اتنی
رفعت پیدا ہو جائے کہ بلا تکلف وہ ان تک پہنچے۔ اس سے یہ مستفاد ہو سکتا ہے کہ جہاں اللہ کے ذکر کی طرف لوگوں کو
متوجہ کرنا مقصود ہو وہاں اللہ کے ذکر کو بلند آواز سے کرنا چاہئے۔ اور اس بلندی آواز میں سوائے ان صورتوں کے جن کی
ممانعت کی شریعت میں تصریح موجود ہے ہر وہ صورت اختیار کی جا سکتی ہے جس کی اصل کسی طرح بھی شریعت میں پائی جاتی
ہو یا اس کی طرف سے سکوت کیا ہو۔ اصل چہارم۔ تفسیر کبیر جلد چہارم صفحہ [illegible] میں واذا قرئ القرآن فاستمعوا
له وانصتوا کے تحت عبارت ذیل مرقوم ہے۔ اعلم ان قوله يقرأ القرآن بصوت عال حتى يمكنهم استماع القرآن
ومعلوم ان ذلك القارئ ليس الا الرسول عليه الصلوة والسلام وكانت هذه الآية جارية مجرى [illegible] امر الله محمدا
صلى الله عليه وسلم بان يقرأ القرآن على القوم بصوت عال رفيع وانما امر بذلك ليحصل المقصود من تبليغ

الوحی والرسالۃ ۔۔۔ اسی طرح یہ ہو سکتا ہے کہ قراءۃ قرآن کی ایک غرض یہ بھی ہے کہ دوسرے اسے سنیں اور جہاں یہ غرض ہو وہاں اُس کو بلند آواز سے ہی پڑھنا چاہئے تاکہ سامعین اُس کو تمام کریں اور اُس کے سننا بھی پس غرض اصل ہے **اصل ہفتم**۔ فتاویٰ عالمگیری جلد اول ص۔۔۔ مطبوعہ مصر میں عبارت ذیل مسطور ہے (الا ان الامام انما یجھر لاسماع القوم لیدبروا فی قراءتہ لیحصل احضار القلب۔ اس سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ امام کو مقتدیوں کی ضرورت کے مطابق اپنی قرات میں جہر کرنا چاہئے تاکہ قوم اس کی قراءۃ پر تدبر و تفکر کر سکے اور قوم کو حضور قلب حاصل ہو۔ **اصل ہشتم**۔ آیہ کریمہ ولا تجھر بصلوتک ولا تخافت بھا وابتغ بین ذلک سبیلا۔ سے قراءۃ میں بین متدل و توسط کا حکم دیا گیا ہے اور مفسرین نے اس کی جو علت بیان کی ہے یعنی نماز میں تشبت متدل پیدا ہو جائے اور اس کا اقتضا ہے کہ قرات میں کوئی تصنع و تکلف نہ پیدا ہو۔ جو جرأت و عدم تشبت کی جانب منجر ہے۔ اس کے امتثال کے باوجود اس سے یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ اگر آلہ مکبر الصوت سے بحال نصب اور حصول شرائط مذکورہ تمام مصلیوں تک قرات کی آواز پہنچ جائے۔ اس طرح سے ممکن ہو کہ امام کو اپنی قرات میں کوئی تکلف و تصنع نہ کرنا پڑے اور اُس کو بھی جانب مشغولیت بھی نہ ہو تو وہ جائز ہوگا جیساکہ نماز میں پنکھا جھلوانا ناجائز و مکروہ ہے مگر برقی پنکھوں کا چلانا جائز سمجھا گیا ہے کیونکہ اس میں مصلیوں کو کوئی تکلف و مشغولیت نہیں ہوتی۔ بنا علیہ اگر نماز عیدین میں مکبروں کی غلطیوں سے بچنے اور امام کی قراءۃ پورے طور پر سننے اور اس کے اعمال کی پوری پوری پیروی و اقتدا ہو سکے یہاں پر موصوف العصر آلہ مکبر الصوت کو جو کسی تمتع آلہ غنا و سرود اور آلہ لہو و لعب نہیں ہے نصب کیا جائے اور اُس سے اُس وقت فلسفی و قدرتی یہ فائدہ اٹھایا جائے کہ امام کی آواز بلند ہو جائے اور اس کو ہر مصلی جہاں وہ کھڑے ہیں موجود کیوں نہ ہو۔ اپنی جگہ پر بلا دقت بغیر کے سن سکے۔ تو تحقیق طلب امر یہ ہے کہ شریعت غرّاء مصطفوی کا اُس کے متعلق کیا حکم ہے۔ بینوا۔ توجروا۔ ۱۵ ذیقعدہ ۱۳۔۔ھ مطابق ۲۶ مئی ۳۵ء

مکرمی محترمی زادمجدکم بعد سلام مسنون یہ استفتاء ارسال خدمت شریف ہے جہاں تک ممکن ہو اس کے جواب سے جلد از جلد مشرف فرمائیے عید قریب ہی ہے دو تین روز پہلے یہاں اس کی سخت ضرورت محسوس کی جا رہی ہے۔ جواب کے لئے ٹکٹ بھی مرسل ہے۔

الجواب۔ من اشرف علی السلام علیکم۔ رمضان گذشتہ میں ایک ایسا ہی سوال آیا تھا مگر مجمل تھا اُس کا جو جواب لکھا گیا اُس کو نقل کر دینا کافی سمجھتا ہوں جو درج ذیل ہے۔

نقل الجواب۔ (یہاں وہ جواب منقول ہے جو ۳ رمضان ۱۳۔۔ھ کو لکھا گیا تھا جو امداد الفتاویٰ میں تاریخ مذکور میں تلاش کرنے سے ملا دیکھ کر عبارت ذیل بطور تتمہ کے لکھی گئی۔

الزیادۃ علی الجواب المذکور حسب اقتضاء خصوصیۃ السؤال الحاضرۃ (وھی ھذہ)

باقی سوال میں جن احکام کی مطلوبیت سے اس کی تقویت و تائید کی گئی ہے وہ مفید مدعا نہیں کیونکہ یہ احکام گو مطلوب ہیں مگر شریعت نے ان کی مطلوبیت کے درجات اور حدود مقرر کئے ہیں جو کتب مذہب میں مضبوط و مبسوط ہیں ان سے تجاوز کرنا تعمق و غلو فی الدین ہے جو شارع کی نظر میں غیر مرضی ہے چنانچہ حدیث میں اس کی ایک نظیر وارد ہے۔ فی جمع الفوائد قضاء الحاجۃ ابو وائل کان ابو موسی یشدد فی البول و یبول فی قارورۃ و یقول ان بنی اسرائیل اذا اصاب جلد احدهم بول قرضه بالمقاریض فقال حذیفة لوددت ان صاحبکم لا یشدد هذا التشدید فلقد رأیتنی انا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نتماشی فاتی سباطة قوم خلف حائط الی قوله فبال الحدیث۔ دیکھئے تنزہ عن البول شریعت میں اس درجہ مطلوب ہے کہ اس میں کوتاہی کرنے پر وعید شدید بھی وارد ہے اور ایسا مبالغہ فی التنزہ آسانی سے ممکن بھی ہے کیونکہ شیشی قارورہ کی ہر شخص کو میسر ہو سکتی ہے مگر پھر بھی نہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اہتمام فرمایا نہ حضرات صحابہ نے اور اگر حضرت ابو موسیٰ نے غلبہ حال سے اس کا اہتمام کیا بھی تو حضرت حذیفہ نے ان پر نکیر فرمایا اور حضرت ابو موسیٰ نے اس نکیر پر کچھ کلام فرمایا نہ دوسروں کو ایسا کرنے کی رائے دی اور فروع مذکورہ فی السوال کی تکمیل انتظام میں تساہل پر یا خفض صوت فی التکبیر او فی القراءۃ پر نہ وعید ہے اور نہ اس تکمیل فی تسمیع کا انتظام سہل ہے تو اس میں ایسا مبالغہ کرنا اور اس کی اشاعت کا اہتمام کرنا یسر فی الدین کے سراسر خلاف ہے۔ و فی هذا کفایة لمن طلب الحق۔ ۲۰ ذیقعدہ ۱۳۴۶ھ

جواب بالا پر ذیل کا خط آیا جو مع جواب منقول ہے

سوال — بسم اللہ الرحمن الرحیم حامداً و مصلیاً۔ مکرمی و محترمی دام فضلکم علیکم السلام و رحمۃ اللہ و برکاتہ جواب استفتاء مرسلہ ۱۸ ذوالقعدہ الحرام ۱۳۴۶ھ جناب کا لکھا ہوا مورخہ ۲۲ ذوالقعدہ مذکور ۲۳ ذوالقعدہ کو موصول ہوا جناب عالی نے اپنے زرین قلم سے جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ سر آنکھوں پر لیکن جناب والا کے تحریر عالی سے وسعت نظری و عمق تحریر ثابت ہوا امور کے متعلق جو پانچ دفعات کے ماتحت ضبط تحریر میں لائے گئے ہیں بجز ترجیح بلا وجہ مطلوبہ معروض ہے

دفعہ اول جناب اقدس نے اپنے فتوے میں یہ عبارت جو تحریر فرمائی ہے "تبلیغ صوت با سامعین البعید کا شرعاً غیر ضروری ہے کیونکہ بعیدین کو دوسرے غیر مخدوش ذریعہ سے تبلیغ ممکن ہے اور اس میں یہ مفسدہ محتمل کہ لوگ اس سے گنجائش سمجھ کر اس آلہ کو لہو میں استعمال کرنے لگیں یا دوسرے آلات لہو کے استعمال کرنے لگیں الخ" کے ماتحت یہ امر سمجھ میں نہیں آیا ضرورت ہے کہ اس کی بھی تشریح فرمادی جائے۔ **(امر اول)** دوسرے غیر مخدوش ذرائع تبلیغ کون سے ہیں۔ **(امر دوم)** جس عبارت پر خط کھینچا ہوا ہے اس کا مطلب کیا ہے (یعنی اس آلہ کو لہو میں استعمال کرنے لگیں یا دوسرے آلات لہو کے استعمال کرنے لگیں الخ)

(امر سوم) خط کشیدہ عبارت میں اگر لفظ "آلہ" اور "ہو" کے درمیان لفظ "کو" غلط ہے اور لفظ "ہو" کے بعد لفظ "کو" ہونا چاہئے تھا
اور اصل عبارت یوں ہے "اس آلہ ہو کو استعمال کرنے کی اجازت" تو اس کے آلات ملاہی میں سے ہونے کی دلیل کیا ہے؟
دفعہ دوم۔ جناب مجیب نے اپنے فتوے میں یہ عبارت جو قلم بند فرمائی ہے "اگر اس سے مراد خطیب جمعہ و عیدین کا ہے تو
اس وقت تبلیغ صوت کا غیر ضروری ہونا اظہر ہے اس لئے کہ خطبہ میں حضور مقصود ہے نہ کہ سماع صوت اور مفسدہ ثانی
ہے کیونکہ اس آلہ کو مسجد میں داخل کرنا ہوگا جو کہ اس کے احترام کے خلاف ہے۔ نیز تشبہ مجالس غیر مشروعہ کیساتھ لازم آئیگا"
بابت یہ خدشات پیدا ہیں۔ ضرورت ہے کہ جناب معظم ان کو رفع فرماویں۔ (امر چہارم) اگر درحقیقت شریعت کا مقصود
خطبہ میں حضور محض ہے تو جمعہ و عیدین کے خطبوں میں خطیب کے صعود علی المنبر و دبار الی القبلہ و اقبال الی القوم اور عیدین جو
میں یوم النحر کے خطبہ کے وقت خطیب کے رکوب علی الناقہ و تطبیعا الی جبال الہدیۃ کا حکم کیوں ہے؟ کیونکہ ان تینوں امروں کے
نہ ہونے کی حالت میں بھی خطیب کے خطبہ اور قوم کا حضور ممکن تھا اور کیا اس سے یہ ظاہر ہونے میں کچھ شبہ ہے کہ اس وقت کے
موجودہ اسباب کے ماتحت شریعت نے اپنی خصوصیت میں خطیب کی آواز کو قوم تک پہنچانے کا بہر ممکن طریق سے تعلیم دی ہے اور
حضور محض کا مقصود جانا اسلئے بیجا ہوگا کہ اسوقت بھی اسوقت کی طرح کوئی ذریعہ سماعت کل قوم کیلئے پیش نظر نہ تھا۔
(امر پنجم) جبتک آلہ زیر بحث کا آلات ملاہی میں سے ہونا ثابت نہ ہوجائے مسجد میں اسکے داخل کرنے میں کیا نقصان
ہوگا۔ اور اس میں کیا مفسدہ کیا ہے۔ (امر ششم) مجالس غیر مشروعہ سے وہ کونسی مجالس مراد ہیں؟ جن میں وہ آلہ نصب
کیجایا کرتا ہے اور ان سے تشبہ نہ ہونا ضروری ہے۔ دفعہ سوم۔ جناب محترم نے اپنے فتوے میں یہ عبارت جو قلم بند
فرمائی ہے "کیونکہ یہ احکام جو مطلوب ہیں مگر شریعت نے انکے مطلوبیت کے درجات اور حدود مقرر کئے ہیں جو کتب مذہب
میں مضبوط و مسطور ہیں ان سے تجاوز کرنا تعمق و غلو فی الدین ہے جو شارع کی نظر میں غیر مرضی ہے" اسکے ماتحت مندرجہ
ذیل وجوہ سے خلجان لاحق ہے ضرورت ہے کہ جناب مکرم اسکو رفع فرماویں (امر یکم) اس مقصد خاص کیلئے شریعت
کے متعینہ و مقررہ درجات و حدود میں سے کیا کوئی درجہ و حد آیۃ کریمہ "ولا تجہر بصلاتک ولا تخافت بہا وابتغ
بین ذلک" سے زیادہ تصریح بھی موجود ہے؟ اور اگر نہیں، اور یقیناً نہیں ہے، تو یہ امر بہت زیادہ قابل لحاظ ہے کہ مفسرین
نے اس کی علت کے بیان میں جو یہ تصریح فرمادی ہے کہ عدم اعتدال جہر و اخفا کی صورت میں تشتت و تذلل کے منع کا
احتمال ہے جو منافی صلوۃ ہے کیا یہ تصریح اس امر صریح کا اظہار نہیں ہے؟ کہ جس جہر فی الصلوۃ میں یہ علت نہ پائی گئی
ہو وہ حد معینہ شریعت سے باہر نہ ہوگا۔ اور وہ جائز ہوگا۔ اور یہ امر واقع ہے کہ اس آلہ کے ذریعہ جو جہر ہوتا ہے اس میں
علت ممنوعہ نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ امام کا جہر بحالہ معتدل ہے اور اس کا وصول ماموین تک امام سے بالکل ہی متعلق

میرے دل میں آپکے اوصاف وعلو مرتبت کا ایک عرصہ سے سکہ جما ہوا ہے اور مجھے اس کا یقین ہے کہ اگر میرے معروضات کا کوئی لفظ بھی صحیح نکل آئیگا تو جناب فضیلت مآب نہایت فراخی قلب سے اسکا حق ہونا بھی تسلیم فرمائینگے شریعت مصطفویہ نے ہر چیز کے متعلق صاف وکھلے ہوئے احکام بتائے ہیں حرام یا حلال جائز یا ناجائز اور میرے نزدیک کسی چیز کو بین بین حالت میں نہیں چھوڑا لہذا میں چاہتا ہوں کہ اس آلہ کے متعلق صاف صاف حکم معلوم ہوجائے۔ حرام ہو تو وہ ظاہر ہوجائے اور حلال ہو تو وہ معلوم ہوجائے اور یہی امر مقتضائے زمانہ ہے کیونکہ ایک دن ایسا آنیوالا ہے کہ یہ آلہ ہو یا اسی قسم کے دوسرے آلات وغیرہ وہ عام طور پر استعمال کئے جائیں گے اور اگر علماء کے فتاوی اسی طرح مذبذب اور بین بین حالت میں رہے تو لوگ ان کی پروا کئے بغیر ان کو استعمال کرینگے اور یہی مواقع ہیں جن میں علماء کا احترام ووقار کھو رہا ہے۔ ایسی صورت میں جو شرعی صورت ہو اس کو نہایت صاف صورت میں مع الدلائل والبراہین ظاہر کر دینا ناگزیر ہے۔ وما علینا الا البلاغ وما ارید الا الاصلاح وما توفیقی الا باللہ۔ فقط۔

۲۷ ر ذوالقعدہ ۱۳۴۳ھ ۱۸ ر مئی ۱۹۲۵ء

مزید آنکہ مجھے اپنے مطبوعہ استفتاء کی ضرورت بالکل نہیں ہے اس کا خیال آپ نہ فرمائیے اور میرے پاس اس عریضہ کی نقل بھی موجود ہے اس لئے اس کو بھی رکھ لیجئے گا اور جواب میں میری عبارات کی نقل کی بھی ضرورت نہیں حوالہ کافی ہے۔ میں نقل سے اس کا پتہ چلا لوں گا۔ فقط۔

جواب۔ مخدومی۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ گرامی نامہ نے مشرف فرمایا گو بوجہ اس کے کہ سب اجزاء کا جواب میرے عریضہ سابقہ میں موجود ہے۔ احتیاج جواب نہیں ہے مگر امتثالاً للامر توضیح کے طور پر کچھ مختصراً عرض کرتا ہوں۔
تمہید۔ میرے جواب سابق کے شروع میں تصریح ہے کہ یہ جواب مستقلاً ایک دوسرے سوال کا ہے تو ممکن ہے کہ اس جواب کے بعض اجزاء اس سوال کی خصوصیت کی بناء پر لکھے گئے ہوں مگر سوال جدید کے جواب میں اسکو نقل کرنا اس بناء پر تھا کہ جو اجزاء دونوں سوالوں میں مشترک ہیں ان کا جواب تو اس منقول سے ہوجاویگا اور جو اجزاء سوال جدید کے ساتھ مختص ہیں ان کا جواب زیادہ جدیدہ سے ہوجاویگا۔ اس تمہید کے بعد اجزاء مسئول عنہا کے متعلق عرض کرتا ہوں

امر اول۔ اس عبارت میں تبلیغ خطبہ عیدین کی مراد نہیں بلکہ تبلیغ وعظ ولکچر کی مراد ہے چنانچہ آئندہ کی قریب ہی عبارت میں اس کی تصریح ہے جس کا قول یہ ہے کہ اس وقت ہے جب خطیب کے مراد مطلق وعظ ولکچر ادا ہو تو اس صورت میں وہ فوائد دوسرے واعظین ہیں کہ بعیدین کو وعظ سنا سکتے ہیں **امر دوم۔** مطلب یہ ہے کہ اسکی استعمال سے عوام یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس آلہ کا استعمال مطلقاً جائز ہے تو لہو ہی میں ہو یا یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس آلہ

من الطاهر قال لا بوس من الطاهر دين الله يسر الحنيفة السمحاء وقال كان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب ان
المطاهر فیوق بالماء فیشرب منہ یرجو برکۃ ایدی المسلمین الاوسط کذا فی جمع الفوائد من احکام المیاہ اھ
اسکے انطہر ہونیکی ویسی ہی تقریر ہے جیسی تشنیر سابق میں لکھی گئی امر یانزد ہم۔ مفید دعا نہ ہونیکی دلیل خود نقشے
میں مذکور ہے باقی مقدمات دلیل میں کلام ہے آپکا اجتہاد ہے جس میں مجھکو توافق نہیں اور یہی فرمایا آپکو بھی حق
ہے آگے اپنے اپنے عمل کے سب ذمہ دار ہیں جواب ختم ہوا۔ اسکے بعد آپنے جو کلمات مجھ سے ارشاد فرمائے ہیں اُس کا
صلہ بجز اس دعا کے کیا کرسکتا ہوں جسکو اللہ کا مجیب سمجھتا۔ اسکے بعد آپنے دینی خیرخواہی سے جو مشورہ دیا ہے گو
مجھکو اُس کے اجزاء میں کلام ہے مگر آپکی صدق نیت پر نظر کرکے اتنا ہی عرض کرنا کافی سمجھتا ہوں کہ آپ اپنا
حق ادا فرمایکے جزاکم اللہ تعالیٰ آگے اپنے اور آپ کیلئے یہ دعا ہے اور وہی دعا کی آپسے بھی استدعا ہے اللہم ارنا
الحق حقا وارزقنا اتباعہ والباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ۔ سب کے اخیر میں کاغذات رکھنے کی اجازت فرمانے پر
خاص شکریہ عرض کرتا ہوں کہ مجھکو صورت نقل سے بچالیا فاللہ تعالیٰ یحمل عنکم کما حملتم عنی والسلام خیر ختام
نیازمندانہ گذارش۔ چونکہ مسئلہ ہذا کے متعلق میرے معلومات ختم ہوچکے آئندہ کے لئے مزید کلام سے
معافی کی اور معافی کے ساتھ دعا کی درخواست کرتا ہوں فقط یکم ذی الحجہ ۱۳۴۶ھ

اسکے بعد سوال بالا کا ایک جواب مدرسہ دارالعلوم دیوبند سے بغرض دریافت رائے آیا وہ مع رائے
ذیل میں منقول ہے۔ الجواب۔ حواشی درمختار للعلامہ ابن عابدین الدمشقی الشامی رحمہ اللہ تعالیٰ جلد اول
بحث سنن صلوٰۃ میں ہے۔ ثم لو ان الامام اذا کبر للافتتاح فلا بد لصحۃ صلوتہ من قصدہ بالتکبیر الاحرام والا
فلا صلوٰۃ لہ اذا قصد الاعلام فقط فان جمع بین الامرین بان قصد الاحرام والاعلان للاعلام فذلک
ہو المطلوب منہ شرعا وکذلک المبلغ اذا قصد التبلیغ فقط خالیا عن قصد الاحرام فلا صلوٰۃ لہ ولا لمن
یصلی بتبلیغہ فی ہذہ الحالۃ لانہ اقتدی بمن لم یدخل فی الصلوٰۃ فان قصد بتکبیرۃ الاحرام مع التبلیغ
للمصلین فذلک ہو المقصود منہ شرعا کذا فی فتاوی الشیخ محمد بن محمد الغزی الملقب بشیخ الشیوخ
اور درمختار باب مفسدات نماز میں ہے وفتحہ علی غیر امامہ الا اذا اراد التلاوۃ وکذا الاخذ اھ حواشی ابن عابدین
میں ہے قولہ وکذا الاخذ ای اخذ المصلی غیر الامام بفتح من فتح علیہ مفسد ایضا کما فی البحر عن الخلاصۃ او
اخذ الامام بفتح من لیس فی صلوتہ فیہ عن القنیۃ اھ۔ اور درمختار باب سجود التلاوۃ میں لا یجب بسماعہ من
الصدی والطیر حواشی میں ہے۔ قولہ من الصدی ہو ما یجیبک مثل صوتک فی الجبال والصحاری ونحوہا

کی فی الصلاح ۔ مذکورۂ بالا نصوص سے ظاہر ہو گیا کہ چونکہ آلۂ مکبر الصوت اور مائیکروفون (یا رنز) آواز میں جو کہ داخل
غیر صوت آواز کے ٹکرانے سے مثل صدی (گنبد وغیرہ میں گونجنے اور ٹکرانے سے پیدا ہونے والی آواز) ایک یا چند
واسطوں سے پیدا ہوتی ہیں اور چونکہ یہ آلات اور ٹیوبوں کے ہوکے انبوب (یا رنز) نہ خود مکلف ہیں اور نہ
داخل نماز و جماعت بلکہ خارجی ایسی چیزیں ہیں جن کے ذریعے مقتدیوں کو تلقین اور تعلیم کی جاتی ہے اور
چونکہ ان تکبیروں میں محض تبلیغ کا قصد ہوتا ہے یہ آلات نہ نمازی ہیں اور نہ ان سے نماز پڑھنے کا ارادہ
رکھا جا سکتا ہے اس لئے جو لوگ مقتدان آلات کے ذریعہ سے نماز ادا کریں گے ان سبھوں کی نماز فاسد
ہو جائیگی اور غیر مصلی سے تعلیم اور استفادہ کا زہریلا اثر ان کی تمام نمازوں کو معنوی موت کے گھاٹ اتار دیگا
لہذا اس سے بچنا لازم ہے جو وجوہ سوال میں جواز یا استحباب کیلئے دکھلائے گئے ہیں فقہی نقطۂ نظر سے ایک جو
کے برابر بھی قدر و منزلت نہیں رکھتے ہیں۔

رائے الاحقر فی ہذا الجواب ۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس آلہ سے عین صوت بلند نہیں ہو جاتی
بلکہ گونجنے اور ٹکرانے سے اس کی حکایت پہنچ جاتی ہے تو صواب منحصر فی الجواب ہے اور مظنون یہی ہے اور کسی
ماہر سائنس کی تحقیق سے یقین درجۂ تیقن تک پہنچ سکتا ہے اور اگر ثابت ہو جائے کہ عین صوت بلند ہو جاتی ہے تو

ف [illegible]

سوال ۔ لاؤڈ اسپیکر [illegible]

جواب ۔ [illegible]

ہے کہ بند ہو جاتی ہے اور آواز میں قوۃ وسختی پیدا ہوتی ہے اور چونکہ شدۃ مقابل ہے رخوۃ کے لہذا شدۃ کے معنی لغوی عرفی سے مقابلۃً رخوۃ کے معنی بھی معلوم ہو گئے اور علاوہ آٹھ حروف شدیدہ مذکورہ اور پانچ حروف متوسط لن عمر کے باقی سولہ حروف رخوہ کہلاتے ہیں۔ پس تمہید مذکور سے معلوم ہوا کہ کاف وتا مہموسہ بھی ہیں اور شدیدہ بھی ہیں لیکن بنا بر تعریف مذکور ہمس وشدۃ کے اجتماع میں بظاہر اشکال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ ہمس کی تعریف میں ضعف اعتماد وصوت اور جریان نفس مذکور ہے اور شدۃ کی تعریف میں قوۃ اعتماد وصوت اور احتباس صوت ماخوذ ہے حالانکہ یہ امور ایک دوسرے کے مخالف وضد ہیں۔ لیکن درحقیقت کچھ اشکال نہیں ہے اس لئے ہمس وجہر وشدۃ ورخوۃ کی تعریفیں میں جو قوۃ وضعف اعتماد وصوت اور جریان واحتباس نفس وصوت کہا جاتا ہے یہ امور اضافی واعتباری ہیں یعنی ہر ایک صفت میں اس کے مقابل صفت کی نسبت سے قوۃ وضعف وجریان واحتباس پایا جاتا ہے پس کاف وتا میں من حیث الہمس جو ضعف اعتماد وصوت اور جریان نفس ہے وہ باعتبار حروف مجہورہ کے ہے اور من حیث الشدۃ جو قوۃ اعتماد وصوت اور احتباس صوت ہے وہ حروف رخوہ کی نسبت سے ہے فارتفع الاشکال۔ نیز ہر ایک صفت کے حروف میں باہم بھی قوۃ وضعف وجریان واحتباس نفس وصوت کا تفاوت پایا جاتا ہے بوجہ دیگر صفات قویہ یا ضعیفہ کی آمیزش کے۔ پس کاف وتا بہ نسبت صاد ضعیف ہیں کیونکہ صاد میں تین صفت قوی اطباق واستعلاء وصفیر موجود ہیں اور بہ نسبت ثا وحا وخا وسین وشین وفا وہا قوی ہیں اور بہ نسبت دیگر حروف شدیدہ ضعیف وخفی الصوت ہیں مگر صفت شدۃ کی وجہ سے ان میں جریان نفس کمتر ہے بہ نسبت دیگر حروف مہموسہ کے (لانہ فی الشدۃ یوجد احتباس الصوت واحتباس الصوت یستلزم احتباس النفس کما لا یخفی علی المتأمل) پس تقریر مذکور سے ثابت ہو گیا کہ کاف وتا میں ہمس حقیقی یعنی ضعف وخفاء صوت تو بہر حیثیت پایا جاتا ہے مگر جریان نفس بخوبی نہیں ہوتا اور چونکہ بہ نسبت دیگر حروف مہموسہ ان میں جریان نفس بہت کم ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض علماء نے ان کے مہموسہ ہونے میں خلاف کیا ہے اور ان کو مجہورہ کہا ہے کیونکہ ایسے جریان نفس قلیل سے تو حروف مجہورہ بھی خالی نہیں۔ چنانچہ ملا علی قاری نے اس خلاف کو منح الفکریہ شرح جزریہ میں شافیہ ابن حاجب سے نقل کیا ہے۔ نیز دیگر محققین فن تجوید وقراءۃ کے اقوال سے بھی یہ صراحۃً ظاہر ہوتا ہے کہ کاف وتا میں جریان نفس بخوبی نہیں ہوتا یا کم ہوتا ہے دیگر حروف مہموسہ سے چنانچہ حضرت مولانا قاری عبدالرحمن صاحب پانی پتی تحریر فرماتے ہیں "لیکن جریان نفس در کاف وتا خوب معلوم نمی شود وضعف صوت ہست" لہذا بعض علماء در مہموسہ بودن اینہا اختلاف کردہ اند تحفہ نذریہ مطبوعہ بلالی پریس ساڈھورہ صفحہ ۱۱ اور حضرت قاری محمد علی خان صاحب جلال آبادی تحریر فرماتے ہیں

"اما جریان نفس در کاف وتا مگر سرست در بواقی اکمل او وجیزہ القاری مطبوعہ محمود المطابع کانپور صفت نیز یہ بھی واضح ہو کہ قوۃ اعتماد یا ضعف اعتماد اور جہری یا ہمس یا خفی الصوت ہونا تو حروف میں بہرحال ہی پایا جائیگا خواہ متحرک ہوں یا ساکن کیونکہ یہ امور صفات حروف کی تعریف میں منجملہ ذاتیات کے ہیں لیکن جریان یا احتباس نفس یا جریان یا احتباس صوت یہ امور منجملہ عرضیات کے ہیں کہ حالت سکون میں ان کا ظہور ہوتا ہے اور جب حروف متحرک ہوں تو جریان و احتباس نفس و صوت غایت درجہ خفا میں ہوتا ہے کما قال صاحب الرعایۃ ان جری النفس فی الہمس وحبس النفس فی الجہر فی الساکن ازید من المتحرک وفی الوقف ازید من الساکن اھ کذا قال الجاربردی فی ذکر الجاربردی ان جریان الصوت وعدم جریہ عند اسکان الحرف ابین منہما عند تحریکہ الخ پس کاف وتا اگر متحرک ہونگے تو چونکہ حرف متحرک کی ادائیگی انفتاح مخرج کیساتھ ہوتی ہے لہذا انفتاح مخرج کی وجہ سے فی الجملہ صوت کا جریان ضرور ہوگا جب جریان صوت ہوگا تو اس کے ساتھ جریان نفس بھی ضرور ہوگا بموجب قاعدہ کلیہ جریان الصوت یستلزم جریان النفس کذا فی الجہد مگر یہ جریان نفس اول تو بوجہ تحریک حرف کے دوسرے بوجہ صفت شدت قوی کے غایت درجہ خفا میں ہوتا ہے کہ خود قاری کو بھی اس کا پتہ نہیں لگتا بلکہ معدوم کہنا چاہیے جیسا کہ بقول بعض حروف قلقلہ سے بحالت حرکت بھی صفت قلقلہ منفک نہیں ہوتی اور نون و میم متحرک بھی صفت غنہ سے خالی نہیں مگر بوجہ عدم ظہور وغیر محسوس ہونیکے قلقلہ وغنہ کالعدم ہوتے ہیں اسی طرح کاف وتا متحرک میں بھی گو جریان نفس ہوتا ہے مگر بوجہ عدم ظہور وغیر محسوس ہونیکے لا یعبا بہ ہے یہ تفصیل تو کاف وتا متحرک کے متعلق تھی اور اگر کاف وتا ساکن ہوں تو چونکہ حرف ساکن کی ادائیگی استقرار الصوت والتصاق مخرج کیساتھ ہوتی ہے بالخصوص حروف شدیدہ میں کہ ان میں تصادم بین یا القوۃ ہوتا ہے لہذا شدۃ اتصال جسمین کی وجہ سے جب صوت محتبس ہوگی تو نفس بھی ضرور محتبس ہوگا کما ذکرہ صاحب الجہد الیس جب صوت ونفس دونوں بند ہوگئے تو جب تک مخرج کو جنبش نہ ہو تب تک کوئی حرف شناسائی نہیں ہوسکتا اسی لئے حروف شدیدہ میں سے حروف قطب جد ہیں بوجہ صفت جہر قوی کے بحالت سکون صفت قلقلہ یعنی مخرج میں جنبش قوۃ کیساتھ رکھی گئی تاکہ آواز میں قوۃ وجہر پیدا ہو اس قدر کہ سامع قریب بھی محسوس کر سکے لان ادنی الجہر اسماع الغیر دیگر ہمزہ کو اکثر نے قلقلہ سے خارج کیا ہے وتوجیہہ مذکور فی المطولات اور دو حرف کاف وتا ساکن ہیں بوجہ صفت ہمس کے جنبش نہایت ضعف ونرمی کیساتھ رکھی گئی تاکہ آواز میں ضعف وخفا تمام رہے اس قدر کہ خود قاری اس کو محسوس کر سکے لان ادنی الخافت اسماع النفس مگر اس جنبش ضعیف کا ذکر صفت ہمس کے ادا کی غرض سے کیا گیا ہے جو نفس جاری ہوتا ہے اس کے ساتھ کچھ تھوڑی قسم کی صوت

جاری نہ ہونا چاہیے کیونکہ ہمس کی تعریف میں جریان النفس ماخوذ ہے نہ کہ جریان صوت اور نفس اور صوت میں یہی فرق
ہے کہ ہوا خارج از داخل انسان اگر مسموع ہو تو صوت ہے اور اگر غیر مسموع ہو تو نفس ہے کما قال صاحب الجہد المقل
اعلم ان النفس الذی ھو الھواء الخارج من داخل الانسان ان کان مسموعا فھو صوت والا فلا انتہی وقال
مؤلف حقیقۃ التجوید فی رسالتہ المذکورۃ فالنفس یوجد فی کل صوت لانہ لا یوجد حرف بلا نفس
بعضہ مع الارادۃ واذا خرج الحرف من فم الانسان بغیر ارادۃ فلا یطلق علیہ الحرف ولا یراد منہ المعنی المقصود علی
قسمین جھری وخفی فالجھری ما یسمعہ الغیر والخفی ما یسمعہ النفس کما قال الفقہاء وادنی الجھر ان یسمع الغیر وادنی المخافتۃ
ما یسمع النفس فی القراءۃ والطلاق والعتاق والبیع والاستثناء والتسمیۃ عند الذبح ووجوب السجدۃ بالتلاوۃ
اذا سمع السجدۃ وغیرھا والمراد من الادنی حد الجھر الخفی اھ پس خلاصہ تقریر مذکور کا یہ ہوا کہ اول تو کاف وتا میں مطلقا خواہ
متحرک ہوں خواہ ساکن جریان نفس کو بالکل نہیں ہوتا اور دیگر حروف مہموسہ سے بہت کم ہوتا ہے اور بالخصوص متحرک میں اس سے
بھی کم ہوتا ہے جیسا کہ دلائل وشواہد اقوال محققین سے ثابت کیا گیا۔ دوسرے صفت ہمس کے ادا کی غرض سے کاف وتا
متحرک میں امتناع مخرج کے ساتھ اور ساکن میں جنبش خفیف مخرج کی کے ساتھ جو کچھ نفس کا جریان ہوتا بھی ہے اس کے ساتھ صوت کا جاری
ہونا ضروری بھی نہیں کیونکہ نفس عام ہے اور صوت خاص اور عام کے تحقق کے ساتھ خاص کا تحقق لازم نہیں۔ تیسرے صوت کا جاری
کرنا درست بھی نہیں نہ عقلا نہ نقلا عقلا اس وجہ سے کہ اگر صوت جاری کی جاوے گی تو کاف وتا شدیدہ نہ رہیں گے بلکہ رخوہ ہو جاویں گے
کیونکہ جریان صوت رخوہ میں ہوتا ہے نہ کہ شدیدہ میں اور یہ بات ادنی تامل سے ظاہر ہوتی ہے کہ جو شدت باری اور جیم
کے با اور جیم میں ہے وہ بھاری اور جھلی کے با اور جیم میں نہیں ہو سکتی۔ اسی قیاس پر جو شدت کانا اور تانا کے کاف وتا
میں ہے وہ کھانا اور تھانا کے کاف وتا میں نہیں پائی جاتی تو ایک صفت ہمس جو مختلف فیہ ہے اس کے ادا کرنے کی وجہ سے
صفت شدت جو کہ متفق علیہ ہے مفقود ہو جاوے گی اور یہ جائز نہیں۔ اور نقلا اس وجہ سے کہ امام جزری نے کتاب النشر
فی القراءات العشر میں اور ملا علی قاری نے منح الفکریہ علی متن الجزریہ میں اس کا عدم جواز وغلط ہونا ثابت کیا ہے چنانچہ
کتاب النشر فی القراءات العشر میں ہے والتاء یتحفظ بما فیہا من الشدۃ والھمس لئلا تصیر رخوۃ کما ینطق بھا بعض النبط ولا سیما
نفسہ بما فیہا من الشدۃ والھمس لئلا یذھب الی الالحاق بالصاد والثابتۃ فی بعض لغات العجم فان ذلک غیر
جائز فی لغات العرب والتجوید ومن اجراء الصوت معہا کما یفعلہ بعض الاعاجم اھ اس سے صاف طور پر ثابت ہو گیا
کہ اجراء صوت ادا عاجم ہے جو کہ ممنوع وقابل احتراز ہے نیز ملا علی قاری منح الفکریہ علی متن الجزریہ میں فرماتے
ہیں ضعف النفس الخارج الذی ھو صفۃ حروف ان تکیف کل بکیفیۃ الصوت حتی یحصل صوت قوی کالحرف المجہور

چونکہ کاف و تا کو مجہورہ کہتے ہیں نیز دیگر محققین قراء کے اقوال سے بھی اس قسم کی ادا کا غلط ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ حضرت مولانا قاری عبد الرحمن صاحب پانی پتی تحفہ نذریہ میں تحریر فرماتے ہیں و پیدا باید کرد در مقدمہ صفات حروف چناں فساد برپا کردہ کہ اگر بطور قواعد مخترعہ او کلام اللہ خواندہ شود ضرور است کہ کلام اللہ محرف گردد یعنی گوید کہ در وقف مہموسہ بعد سکون تا و کاف آواز دیگر پیدا شود چون معنی ایں قول از تلامذہ او پرسیدم گفتند کہ در لفظ خلقت خلقتس باید گفت یعنی بعد سکون تا آواز سین ساکن باید بر آورد و گو اجتماع ساکنین شود بدون آں صفت ہمس حاصل نمی شود ہمچنیں در کاف ساکن در وقف بعد سکون کاف یک سین ساکن آواز خفیف باید گفت و ہمچنیں در حروف قلقلہ و دیگر صفات فساد ہا اختراع کردہ تعلیم مردم ساختہ سبحان اللہ و عبارات کتب قراءت چہ غلط فہمی کردہ و کدام علم شریف را جہل مرکب خود ساختہ انتہی بقدر الحاجۃ من تحفہ نذریہ مطبوعہ بلالی پریس ساڈھورہ۔ نیز رسالہ مذکور میں دوسرے مقام پر صفحہ ۲۳ میں فرماتے ہیں۔ کاف را احتیاط کنند تا کاف فارسی نگردد نیز کاف صماء گویند بخصوص وقتیکہ مکرر باشد مانند بشرککم ما قبل مہموسہ آید مانند تسکنوا و بسیار احتیاط کنند کہ صوت دراں جاری نہ شود چنانچہ لغت بعضے عجمیان است اھ حضرت قاری محمد علی صاحب جلال آبادی تحفۃ القاری مطبوعہ محمود المطابع کانپور صفحہ ۳۵ میں فرماتے ہیں کاف با کاف فارسی نیا میزد و بابجوزہم در و پیدا نہ شود خاصۃ وقتیکہ پیش از حرف مہموسہ در آید نحو تسکنوا و ہمچنیں اگر مکرر باشد نحو بشرککم اھ وقال العلامۃ الجزری فی مقدمتہ ؎ و راع شدۃ بکاف و بتا ۔ کشرککم و تتوفی فتنۃ

فقط واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔ کتبہ العبد المسکین محمد یامین عفا عنہ رب العالمین معلم التجوید فی مدرسۃ امداد العلوم تھانہ بھون

جواب نہایت صحیح و مدلل اور متقدمین و متاخرین کی کتب و ادا کے مطابق ہے۔ عبد الرحمن المکی ثم الہ آبادی عفی عنہ۔

حضرت مولانا و مرشدنا تھانوی افاض اللہ تعالیٰ علینا برکاتہم نے احقر کو یہ فتویٰ دکھلایا احقر حرف بحرف اس جواب سے متفق ہے۔ احقر سے اکثر لوگوں نے اس قسم کے سوالات کئے تھے جن کے مختلف طور سے جوابات دئیے گئے جو بفضلہ تعالیٰ اس جواب میں مع شیٔ زائد سب مضامین موجود ہیں۔ احقر بوجہ عدم فرصتی و بے سامانی اس حد تک نہیں کر سکا اس کی تکمیل سے نہایت مسرت ہے۔ کتبہ ریاض عبد الوحید الہ آبادی عفا اللہ عنہ خادم درجہ قراءت مدرسہ عالیہ دیوبند ضلع سہارنپور

میں مدت سے ایسی تحقیق کا شائق تھا اس رسالہ کو دیکھ کر جوش مسرت میں یہ شعر بے ساختہ قلب میں آیا ؎

للہ الحمد ہر آں چیز کہ خاطر مے خواست ۔ آمد آخر ز پس پردۂ تقدیر پدید

جزی اللہ تعالیٰ مؤلفہا خیر الجزاء۔

اشرف علی ۔ ربیع الاول ۱۳۳۶ھ۔

رسالہ التفہیم لمقولۃ سیدنا ابراہیم ؑ

درتحقیق توجیہ مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ مقولہ ابراہیم علیہ السلام ہٰذا ربی را

قال ؒ فی الدفتر الخامس قبیل حکایت شیخ محمد سرروزی۔

عالم وہم و خیال و طمع و بیم	ہست رہرو را یکے سد عظیم
نقشہائے ایں خیال نقشبند	چوں خلیلے را کہ کہ بد شد گزند
گفت ہٰذا ربی ابراہیم راد	چونکہ اندر عالم وہم او فتاد
ذکر کوکب را چنیں تاویل گفت	آں کسے کو گوہر تاویل سفت
عالم وہم و خیال چشم بند	آنچناں کہ را ز جائے خویش کند
تاکہ ہٰذا ربی آمد قال او	غیر پیغمبر چہ باشد حال او

فی الشرح الحبیبی عالم وہم وخیال اور عالم نفس و طبع اور عالم خوف ورجا سالک کیلئے ایک زبردست رکاوٹ ہے کیونکہ قوت خیالیہ صورتوں کی بنائی ہوئی تصویریں خلیل اللہ جیسے شخص کیلئے جو کہ پہاڑ کی طرح غیر متزلزل تھے مضر ثابت ہوئی ہیں چنانچہ جسوقت وہ عالم وہم میں پھنسے ہیں اور وہم کا اُن پر غلبہ ہوا ہے اور عقل عارضی طور پر مغلوب ہوگئی ہے تو انھوں نے حق سبحانہ کو طلب کرتے ہوئے شمس و قمر اور دیگر ستارہ کی نسبت ہٰذا ربی کہدیا جس کسی نے ھذا ربی کی توجیہ کی ہے اس نے اسکی یہی وجہ بیان کی ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ پس تم غور کرو کہ اس نظر بندی کرنیوالے عالم وہم وخیال نے ایسے غیر متزلزل پہاڑ کو اپنے مقر اصلی سے تھوڑی دیر کیلئے ہٹا دیا حتی کہ انھوں نے ایک ستارہ کی نسبت ہٰذا ربی کہدیا پھر اس عالم میں غیر انبیاء کی کیا حالت ہوگی۔ اب احقر اشرف علی بعد نقل متن و شرح کے حاشیہ میں اس کی توضیح کرتا ہے یہ حاشیہ شرح کے اس قول پر ہے اس کی یہی وجہ بیان کی ہے۔ وھی ھذا۔

یعنی منجملہ ان توجیہات کے بعض نے یہ بھی ایک توجیہ بیان کی ہے چنانچہ ہمارے اکابر میں سے حضرت شاہ عبد القادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اسی توجیہ کو اختیار کیا ہے اور اس سے یہ مراد نہیں کہ نعوذ باللہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اس کا جزم یا احتمال راجح یا مساوی بلکہ یا مرجوح بھی ہوگیا تھا جیسا لفظ وہم سے شبہ ہوسکتا ہے سو بیان وہم کا اس سے معنی مصطلح مراد نہیں بلکہ مطلق خیال مراد ہے گو وہ درجہ وسوسہ ہی ہو کیونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا علم بالصانع فطری وضروری ہوتا ہے گو اوّل اوّل اجمالی ہوتا ہے پھر بتدریج تفصیلی ہوجاتا ہے مگر استدلالی نہیں ہوتا اور علم فطری میں ایسا احتمال ممکن نہیں لیکن وسوسہ ممکن ہے اور وجہ اس وسوسہ کی یہ ہے کہ علم اجمالی کے بعد جب تفصیل کی طلب ہوتی ہے تو

طلب یعنی ترتیب مقدمات نہ ہو بلکہ یعنی رغبت و تمنا ہو تو یہ طلب شدت محبت کے سبب بعض اوقات ہیجان کا
رنگ پیدا کر لیتی ہے جس کی ساتھ بعض نے وجد ان حسنات کو مفسر کیا ہے اور اس ہیجان سے قوت عقلیہ مغلوب
ہو جاتی ہے گو تھوڑی ہی دیر کیلئے سہی جس کی طرف شرح ہذا میں اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ عقل عارضی طور پر مغلوب ہو گئی
ہے اور اس مغلوبیت کے وقت بعض اوقات مطلوب کے بعض صفات ذہن کو ذہول ہو جاتا ہے اور بعض صفات
مستحضر رہتی ہیں اور کبھی اس کے تحقق کی یہ صورت ہوتی ہے کہ جو صفات مطلوب و غیر مطلوب کے درمیان فارق ہیں
اُن سے تو ذہول ہو گیا اور جو صفات مشترک ہیں وہ حاضر رہیں تو ایسے وقت میں اگر کسی ایسے غیر مطلوب کا مشاہدہ
ہو جو اُن صفات مشترکہ سے متصف ہے گو یا وہ مطلوب کی مثال ہے تو اس مثال پر مطلوب کا وسوسہ ہو جاتا ہے
پھر جب وہ غلبہ زائل ہو جاتا ہے تو صفات فارقہ کے فوراً حاضر ہو جانے سے وہ وسوسہ دفع ہو جاتا ہے اور پھر جب
مقصد تام ہو جاتی ہے پھر ایسے وسوسہ کی بھی نوبت نہیں آتی یہ غیر انبیاء کو جس درجہ میں احتمال ہو سکتا ہے انبیاء کو
وسوسہ ہو سکتا ہے اور یہ منافی شان نبوت کے نہیں جیسے ایک شخص نے حکایت بیان کی کہ وہ جب گھر آتے تو دروازہ
پر اپنی چھوٹی لڑکی کو آواز دیتے وہ مر گئی تو ایک بار دروازے پر پہنچ کر اُسکا نام آیا وہ نہ رہا اور اُسی کو پکارنے لگے پھر
جب یاد آیا تو بہت روئے اب دو سوال باقی ہیں ایک یہ کہ مولانا نے اس کو مفسر کیوں کہا جواب یہ ہے حسنات الابرار
سیئات المقربین۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا انبیاء علیہم السلام بھی کیفیات سے مغلوب ہوتے ہیں جواب یہ ہے کہ ہوتے ہیں
مگر کم خصوصاً ابتدائی حالت میں تو کچھ بھی بُعد نہیں اور ایسی مغلوبیت انبیاء کا بہت نصوص میں مذکور ہے۔
نوٹ۔ شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اجمالی تفسیر کو بھی اسی تفصیلی تقریر پر محمول کرنا ضروری ہے۔
ضمیمہ۔ اس تقریر کی تحریر کے بعد اپنے رسالہ المفتاح المعنوی میں اس مقام کا ایک حل نظر پڑا تتمیم فائدہ کیلئے اس کو
بھی نقل کرتا ہوں۔ اور تقریر سابق و تقریر لاحق میں فرق یہ ہے کہ سابق میں تو ہذا ربی کا مشار الیہ کوکب وغیرہ ہے اور
مصرع چونکہ اندر عالم وہم او فتاد اپنے ظاہر پر محمول ہے اور لاحق میں ہذا کا مشار الیہ حق جل شانہ ہے اور مصرع مذکور
اپنے ظاہر سے منصرف ہے چنانچہ عنقریب معلوم ہو گا۔ وھو ھذا۔ قولہ گفت ہذا ربی الخ۔ یہ ایک تاویل کی طرف
اشارہ ہے جس کو بعض صوفیہ نے تصریحاً فرمایا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جو کوکب کو دیکھا تو اس میں تجلی حق کا مشاہدہ
کیا اور اس مشاہدہ کو کہا ھذا ربی اور مظہر کو وہ پہلے سے بھی آفل سمجھتے تھے مگر دوسروں پر احتجاج کرنے کیلئے افول کے
منتظر رہے افول کے وقت لا احب فرمایا چونکہ مظاہر عالم وہم سے ہیں اس لئے مولانا فرماتے ہیں چونکہ اندر عالم وہم او فتاد
ورنہ انبیاء علیہم السلام کو مظاہر کے واسطہ کی ضرورت ہی نہیں۔ ان کا علم ضروری ہوتا ہے اور ابراہیم علیہ السلام کا

ناظم مدرسۂ دارالعلوم دیوبند دام مجدہم و دامت بالفیوض والبرکات والمواہب کو جنہوں نے اپنے رسالہ اشاعتِ اسلام ملقب بہ "دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا" میں جس کے چند اجزاء اس وقت میرے سامنے ہیں اس ضرورت کا حق بوجہ اکمل ادا فرمایا جس میں اولاً تمہید میں بقدر ضرورت اصول کی طرف بھی اشارہ فرمایا ہے اور ثانیاً واقعات صحیحہ کو ایسی خوبی کیساتھ ذکر فرمایا ہے کہ دلالت علی المقصود کیساتھ انطباق علی الاصول کا پورا لحاظ رکھا ہے جس سے شائقان فروع و مشتاقان اصول دونوں کو مستفید کرنا ہوا اس شعر کا مصداق ہو گیا ہے ؎ بہار عالم حسنش دل و جان تازہ می دارد ۔ برنگ اصحاب صورت را ببو ارباب معنی را

یہ تو اس کے مضمون و معانی کی کیفیت ہے باقی عنوان اور الفاظ میں سادگی اور حسن کو ایسے طور پر جمع کیا ہے کہ عبارت میں نہ فرسودہ قدامت ہے نہ متکلف سودہ جدت جس سے وہ اس شعر کا مصداق ہو گیا ہے ؎

دل فریبان نباتی ہمہ زیور بستند ۔ دلبر ماست کہ با حسن خداداد آمد

چونکہ میں ثناء سے زیادہ دعا کو اپنا وظیفہ سمجھتا ہوں اس لئے بجائے ثناء کے اس دعا پر ختم کرتا ہوں کہ اللہ اس رسالہ کو نافع فرماوے اور شبہات کیلئے دافع فرماوے اسی وقت ختم پر تحریر یاد آیا کہ القاسم دور جدید کے کسی پرچہ میں مولانا اعزاز علی صاحب مدرس مدرسہ موصوف نے ایک مضمون شروع کیا تھا جس کا عنوان ہے "اسلام سے لوگوں کو کس کس طرح روکا گیا" شاعت تقابل کے سبب ذکر کی مناسبت ہے۔ وبضدہا تتبین الاشیاء اس مقام پر اس کا ذکر کرنے کو بھی دل چاہا اسکو تلاش کر رہا تھا کہ القاسم بابت ماہ رمضان ۱۳۴۳ھ میں وہ بھی مل گیا اور اسی دوران میں القاسم ماہ ذیقعدہ ۱۳۴۳ھ میں ایک مضمون مولانا ہی کا بعنوان "اشاعت اسلام کا تاریخی سلسلہ" ملا جس میں مضمون بالا یعنی مانعیت عن الاسلام کی تکمیل کا وعدہ اور ساتھ ہی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا کی تتمیم کا وعدہ ذکر فرمایا ہے اس کے دیکھنے سے میرے سامنے تین نور جمع ہو گئے۔ یعنی مولانا الممدوح سابقاً کا اصل مضمون۔ ۲ مولانا الممدوح لاحقاً کا مضمون اشاعت جس کو اصل مضمون کا تتمہ کہنا مناسب ہے۔ ۳ ان ہی مولانا کا مضمون مانعیت جس کو اصل مضمون کا ضمیمہ کہنا مناسب ہے اور ہر نور نے ایک سرور پیدا کر کے یہ شعر صادق کر دیا ؎ سرورٌ فی سرورٍ فی سرورٍ ۔ و نورٌ فوق نورٍ فوق نورٍ۔

اور درحقیقت یہ مضمون مانعیت کا اصل مضمون کی شوکت و صولت کا جلی اور قوی کرنیوالا ہے جسکی تعبیر یہ ہے کہ اسلام میں وہ دلکشی ہے کہ باوجود مخالفین کے اتنے مکائد و شدائد کے اس کے اثر میں کمی نہیں ہوئی پس اصل مضمون میں اسلام کی شان حبیبی یعنی محبوبیت نمایاں ہے اور عجب اتفاق ہے کہ وہ اسی شان کے مظہر یعنی حبیب العلماء کے قلم سے شروع ہوا اور مضمون مانعیت میں اسلام کی شان اعزازی یعنی عظمت کہ اتنے مخالفین کو مغلوب کر رہا ہے روشن ہے اور عجب اتفاق ہے کہ وہ اسی شان کے مظہر یعنی اعزاز الفضلاء کے قلم سے شروع ہوا اگرچہ یہ مضمون بھی شرح اصل مضمون کے

ایک مستقل مقالہ میں مدون ہو جائے تو انشاء اللہ تعالیٰ اس مضمون میں کوئی حالت منتظرہ باقی نہ رہیگی۔ اب مولانا الممدوح دام فیضہم کی خدمت میں دونوں رسالوں کے ایفاء کی سفارش اور اللہ تعالیٰ سے ان کی تکمیل میں اعانت کی دعا کرکے دوبارہ مضمون کو ختم کرتا ہوں۔ والسلام۔ کتبہ اشرف علی التھانوی ۷ ماہ ذیقعدہ ۱۳۳۸ھ۔

رسالہ القاء السکینہ فی تحقیق ابداء الزینۃ

سوالعہ بعض لوگوں نے آیہ ولا یبدین زینتہن الا ما ظہر منہا میں ما ظہر منہا کی تفسیر جو وجہ وکفین کیساتھ منقول ہے اس سے عدم وجوب ستر وجہ وکفین پر استدلال کیا ہے آیا یہ استدلال صحیح ہے یا نہیں؟

الجواب۔ اول ما ظہر منہا کی یہ تفسیر متعین نہیں، یہ قول ابن عباسؓ سے منقول ہے اور حضرت ابن مسعودؓ سے اسکی تفسیر ثیاب جلباب کیساتھ منقول ہے والقولان مع اقوال اخر مذکورۃ فی الدر المنثور جب تفسیر محتمل ہوئی تو محتمل سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ قول اخیر پر آیت میں وجہ وکفین کے استثناء کی کوئی دلیل نہیں اور بعد تسلیم بھی یہ استدلال باطل ہے اور منشاء اس کا جہل ہے پانچ امر سے ایک خود جملہ ظاہر منہا کے معنی سے بھی عہ اور لا یبدین کے سباق (یا الموصوف) و سیاق (یا التحتانیہ) سے بھی عہ اور اس آیت سے مقدم فی النزول بعض آیات سے بھی اور دوسری مؤخر فی التلاوۃ والتحریر مع تقدم والتاخر فی النزول آیت سے بھی چنانچہ سب کے متعلق سو عرض کرتا ہوں۔ **امر اول** ما ظہر فرمانا اور ما اظہرن نہ فرمانا۔ ذرا اس کو دیکھو اور سب صیغ مذکورۃ فی الآیۃ میں فاعل نساء کو قرار دیا ہے جیسے یغضضن۔ یحفظن۔ لا یبدین۔ یضربن۔ یخمرھن۔ لا یضربن بارجلہن۔ دال ہے اس پر کہ یہ ظہور مشتمل بغیر اظہار ہے۔

امر ثانی۔ یغضضن من ابصارہن ویحفظن فروجہن۔ **امر ثالث**۔ لا یضربن بارجلہن۔

امر رابع۔ سورۂ احزاب کی کہ جو کہ سورۂ نور سے نزولاً بھی مقدم ہے کذا فی الاتقان آیتیں قولہ تعالیٰ وقرن فی بیوتکن وقولہ تعالیٰ واذا سالتموہن متاعا وقولہ تعالیٰ یدنین علیہن من جلابیبہن۔ **امر خامس** آیہ والقواعد من النساء اللاتی لا یرجون نکاحا۔ اور چونکہ ان امور خمسہ میں کوئی تعارض نہیں کما سیتضح اور اسی لئے کسی نے ان میں مؤخر کو مقدم کا ناسخ نہیں کہا اس لئے یہ پانچوں کے پانچوں واجب الاخذ ہونگے پس مجموعہ امور خمسہ پر نظر کرکے تقریر مقام کی یہ ہوگی کہ آیت وقرن فی بیوتکن اور آیت واذا سالتموہن سے عورتوں پر استتار شخص کا

عہ اس سوال کے دو جواب آتے ہیں ایک بر تقدیر تسلیم تفسیر مشہور (از مولانا اشرف علی صاحب تھانوی) دوسرا بر تقدیر عدم تسلیم تفسیر مشہور (از مولوی حبیب احمد صاحب کیرانوی) عہ توجیہ الدلالۃ ان الظہور وجدانی احدہما یوجد بدون الاظہار حقیقۃ کالاضطراری او حکماً کالظہور الضروری المشابہ بالاضطراری کما سیاتی والاخری ما بالاظہار والمراد ہہنا الاول لکونہا اولی فی لا یحتاج الی الدلیل ولا دلیل علی الزائد وکونہ مقتضی المقام من المنع عن الاظہار ۱۲ منہ

سے بھی زیادہ واضح ہے مثل فرض علمی و عملی کے جس کا مشہور عنوان ہے کہ ان میں کون ۔ تو عورت فی نفسہ کون نہیں سو یہاں اس سے بحث نہیں جو امر یہاں مقصود ہے یعنی مطلق وجوب استتار اس میں یہ سب برابر ہیں جیسے عورت غلیظہ وغیر عورت غلیظہ النفس وجوب ستر میں برابر ہیں مگر غلظۃ و عدم غلظۃ میں متفاوت ہیں اور چونکہ عادۃً ہاتھ سے کام کرنے میں اگر خاص طور پر خیال نہ رکھا جاوے سر اور گلا کھل جاتا ہے اسلئے ولیضربن بخمرھن سے اسکا اہتمام فرمادیا پھر چونکہ اصلی وجوب استتار وجہ و کفین بنا بر اطلاق الفاظ آیت عام تھا شواب عجائز کیلئے آیت والقواعد من النساء اللتی نے اس وجوب سے عجائز کو مخصوص ومستثنیٰ کر دیا گو استحباب ان کیلئے بھی ثابت ہے۔ لقولہ تعالیٰ وان یستعففن خیر لھن۔ باقی وجہ و کفین کے علاوہ بقیہ بدن کا وجوب استتار ابھی عام ہے چنانچہ سر وغیرہ کھولنا عجائز کیلئے بھی حرام اور آیت والقواعد اللتی کو مخصص کہنے کا مبنی وہ اصولی قاعدہ ہے کہ جب تخصیص کی دلیل کلام مستقل موصول ہو تو وہ دلیل عام کیلئے مخصص ہو جاتی ہے اور غیر معلوم التراخی حکم موصول میں ہے۔ پس بعد تخصیص حاصل حکم کا یہ ہوا کہ شواب کیلئے تو استتار وجہ و کفین بجز موقع حرج کے بحالہ واجب رہا اور عجائز کیلئے صرف مستحب ورنہ اگر شواب کیلئے وجہ و کفین کا کشف جائز ہوتا تو پھر آیت میں والقواعد کی تخصیص بیکار تھی اس تقریر سے استدلال کا مقصود واضح ہو گیا اور یہ سب احکام اجانب کے اعتبار سے تھے اور محارم و امثالہم کا حکم دوسرے جملہ ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن میں مذکور ہوا ہے جس کی تقریر بیان القرآن میں ہے اس تقریر کے بعد بفضلہ تعالیٰ نہ کسی محقق پر کوئی اشکال و اعتراض رہا نہ کسی مبطل کیلئے مجال مقال کا احتمال رہا فقط۔ (**تنبیہ**) اور یہ سب تفصیل جواز یا عدم جواز انکشاف للاجانب یا للاقارب عورت کے فعل میں ہے باقی مرد کا جو فعل ہے نظر کرنا اس کا جدا حکم ہے یعنی جواز انکشاف جواز نظر کو مستلزم نہیں یعنی جس صورت میں عورت کو کسی عضو کا کھولنا جائز ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرد کو اس کا دیکھنا بھی جائز ہو بلکہ وہ محل محرم میں یا احتمال شہوت میں بحالہ غض بصر کا مامور رہیگا چنانچہ خود آیت میں اس عدم استلزام کی دلیل موجود ہے یعنی مرد کا بدن بجز ما بین السرۃ والرکبۃ جائز الانکشاف ہے مگر عورت کو پھر بھی حکم ہے یغضضن من ابصارھن خوب سمجھ لو۔ فقط ثانی ربیع الاول ۱۳۳۲ھ

تقریر[عہ] قولہ تعالیٰ ولا یبدین زینتھن از مولوی حبیب احمد صاحب

قال اللہ تعالیٰ۔ قل للمؤمنات یغضضن من ابصارھن ویحفظن فروجھن ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا ولیضربن بخمرھن علی جیوبھن ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن او آبائھن او آباء بعولتھن او ابنائھن او ابناء بعولتھن او اخوانھن او بنی اخوانھن او بنی اخواتھن او نسائھن او ما ملکت ایمانھن

عہ موضوع بر حاشیہ صفحہ

عمل پیرا ہونا چاہیے تاکہ وہ زنا کے خطرہ سے محفوظ رہیں) اور (تیسری بات جس کی زنا سے حفاظت کیلئے بہت کثرت ضرورت پیش آتی ہے یہ ہے کہ) وہ اپنی زینت کو (خواہ لباس ہو یا زیور یا کسی عضو وغیرہ) کسی کے سامنے ظاہر نہ کریں مگر اپنے شوہروں کے یا اپنے باپ دادوں کے یا اپنے شوہروں کے باپ دادوں کے یا اپنے پسری اولاد (بیٹوں پوتوں نواسوں) کے یا اپنے شوہروں کی پسری اولاد (بیٹوں پوتوں نواسوں) کے یا اپنے بھائیوں کے یا اپنے بھائیوں کے پسری اولاد یا اپنے بہنوں کے پسری اولاد (بیٹوں پوتوں نواسوں) کے (یا ان کے مثل دوسرے محارم کے) یا اپنی (ہم مذہب مسلمان) عورتوں کے یا اپنے (مومنات) مملوکوں کے یا ان طفیلی (نوکروں چاکروں) کے جو کہ مردوں میں سے (بوجہ کمال سادگی اور بدھو پن کے) عورتوں کی حاجت نہ رکھتے ہوں یا ان (نامحرم) لڑکوں کے جو کہ (بوجہ نابالغ او غیر مراہق ہونے کے) عورتوں کے مخفیات پر مطلع نہ ہوتے ہوں (کیونکہ شوہروں سے اخفا کی تو کوئی وجہ نہیں۔ رہے محارم سو ان سے فتنہ کا اندیشہ قریب نہ ہونے کے سبب اور کثرت اختلاط اور ضرورت کی وجہ سے ان سے احتیاط دشوار ہے۔ لیکن اگر کسی جگہ اس کا خطرہ قریب ہو تو اس سے بھی پردہ کرایا جاویگا لعدم منشاء الاستثناء رہیں مسلمان عورتیں سو ان سے بھی خطرہ نہیں اور ضرورت ہے۔ اسی طرح کافر لونڈیوں میں ضرورت ہے اور خطرہ بعید ہے رہے تابعین غیر اولی الاربہ اور نابالغ یا غیر مراہق لڑکے سو ان میں ضرورت ہے اور خطرہ نہیں۔ اس وجہ سے ان کو مستثنیٰ کیا گیا۔ یہ تو حکم تھا نفس زینت کا۔ اب رہے مواقع زینت یعنی اعضاء سو ان کی تفصیل یہ ہے کہ جو مواقع ایسے ہیں جن کی زینت کا اظہار مستلزم ہے خود ان کے اظہار کو جیسے وجہ و کفین سو ان کا حکم تو التزاماً معلوم ہو گیا کہ جہاں ابداء زینت جائز ہے وہاں کشف وجہ و کفین بھی جائز ہے اور جہاں نہیں وہاں یہ بھی نہیں۔ اب رہے وہ اعضاء جن کی زینت کا اظہار مستلزم ان کے اظہار کو نہیں جیسے اعضاء مستورہ تحت الثیاب سو ان میں تفصیل یہ ہے کہ اشخاص مستثنیٰ (یعنی محارم) سے ان اعضاء کے ستر میں حرج ہے جیسے سر، گردن، سینہ، بازو، پنڈلیاں، کلائیاں۔ وہ بوجہ علت مشترکہ ملحق بالزینۃ ہیں اور جو ایسے نہیں ہیں وہ اپنے حکم اصلی یعنی وجوب ستر پر باقی ہیں جیسے ران، پیٹ وغیرہ باستثناء شوہر کے کہ اس کے لئے کوئی چیز قابل ستر نہیں (اور (چوتھی بات جو زنا سے حفاظت میں معین

ف النہی عن ابداء الزینۃ [illegible] ... [illegible]
[illegible] ... ولیل علی تعمیم اطلاق [illegible] الزینۃ [illegible] ... قال تعالیٰ خذوا زینتکم [illegible]
[illegible] ... [illegible] الاستثناء [illegible]
[illegible] ... [illegible] الذی یدل علیہ [illegible]
[illegible] ... [illegible] وتفسیر روح المعانی +

اجازت دیں جبکہ کوئی عاقل اس کو تسلیم نہیں کر سکتا تو ثابت ہوا کہ یہاں ابداء سے مراد کشف للغیر نہیں ہے بلکہ کشف فی
نفسہٖ ہے۔ اور چہرہ کھولنے کی اجازت دوسروں کے سامنے نہیں بلکہ اس میں صرف کشف فی نفسہ کی اجازت ہے پھر اگر
جواز کشف کا منشاء صرف عورت نہ ہونا ہے تو خود اظہار زینت کی ممانعت کیوں ہے کیونکہ نفس زینت عورت مصطلحہ
نہیں ہے علاوہ کہ اس کے کشف کی ممانعت منصوص ہے کیونکہ لفظ زینت اپنی حقیقی معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ اور مواضع
زینت مراد لینا بلا ضرورت اور بلا قرینہ ہے۔ (۵) لا یبدین زینتہن الا ما ظہر منہا میں اصالۃً بھی جو منہ ابداء
زینت ہے اور زینت مستورہ کے مواضع کا حکم بطریق (التزام) اولویہ ثابت ہے۔ اور زینت کا جو حکم ہے تفصیل یہ
کہ جو اس زینت کا کشف مستلزم کشف محل ہو۔ تو وہ محل التزاماً مستثنیٰ ہوگا جیسا کہ وجہ و کفین اور جس کا ابداء مستلزم
ابداء محل نہیں وہاں محل مستثنیٰ نہ ہوگا جیسے ثیاب وغیرہ۔ (۶) لا یبدین زینتہن الا لبعولتہن میں بھی زینت
سے مراد معنی حقیقی ہیں اس لئے اصالۃً بھی زینت ہی سے متعلق ہوگی۔ اور زینت چونکہ مطلق ہے اس لئے غیر مستثنیٰ اشخاص
کیلئے ہر زینت کا ابداء ناجائز ہوگا۔ خواہ وہ چہرہ اور کفین سے متعلق ہو یا جسم کے کسی اور حصہ سے اور مستثنیٰ اشخاص کیلئے
ہر زینت کا ابداء جائز ہوگا۔ اب رہا مواضع زینت سو اس میں یہ تفصیل ہے کہ چونکہ غیر مستثنیٰ اشخاص کیلئے ہر زینت کا
کشف ناجائز ہے اس لئے اُن کے مواضع کا کشف بالاولیٰ ناجائز ہوگا۔ اور چونکہ مستثنیٰ اشخاص کیلئے ہر زینت کا
ابداء جائز ہے اس لئے اس کا جواز بدلالت مطابقی منطوق کلام سے ثابت ہوگا۔ اب رہے مواضع سو اس میں یہ
تفصیل ہے کہ جو مواضع ابداء میں زینت سے منفک نہیں ہو سکتے ان کا ابداء تو نص سے بدلالت التزامی ثابت ہوگا
اور جو مواضع ایسے نہیں ہیں ان سے نص ساکت ہوگی اور اس لئے ان کا حکم دوسرے دلائل سے معلوم کیا جاویگا
سو چونکہ وہ دو قسم کے ہیں بعض تو ایسے ہیں جن کے اخفاء میں مستثنیٰ اشخاص سے تعذر ہے اور بعضے ایسے نہیں ہیں سو
جن کے اخفاء میں تعذر ہے ان کو فقہاء نے بعلت مشترکہ ملحق بالزینۃ قرار دیا ہے۔ اور جو ایسے نہیں ہیں وہ اپنی
حالت پر مستور ہیں باستثناء شوہر کے کہ اس سے کوئی چیز مستور نہیں ہے۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ بحکم لا یبدین
زینتہن غیر مستثنیٰ اشخاص سے چہرہ اور کفین کا چھپانا ضروری ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ الا ما ظہر منہا
میں عورتوں کو کشف وجہ للغیر کی اجازت نہیں ہے ورنہ دونوں حکموں میں تعارض ہو جاویگا اور اس تعارض
دفع کیلئے الا ما ظہر کو حکم لا یبدین زینتہن الا لبعولتہن میں مقدر ماننا بلا ضرورت اور بلا قرینہ ہے۔
(۷) فقہاء تصریح کرتے ہیں کہ بہت بوڑھی عورتوں کیلئے نامحرموں کے سامنے چہرہ کھولنا جائز ہے۔ سو اس کی وجہ
یا تو یہ ہے کہ انہوں نے ان کو لا یبدین زینتہن سے اس بناء پر خارج سمجھا ہے کہ یہاں مقصود بالخطاب عورتیں

ہیں جو اہلِ شہوت و محلِ شہوت نہیں کما یدل علیہ قولہ تعالیٰ قل للمؤمنات یغضضن من ابصارھن الیٰ او التابعین غیر اولی الاربۃ
نے ان کو لونڈیوں کی طرح دوسرے دلائل سے خارج کر دیا ہے چنانچہ ایک دلیل یہ ہے کہ عورت کا تمام بدن فی نفسہ بوجہ
احتمالِ فتنہ کے ولو کان بعیداً قابلِ ستر فی نفسہ عن الغیر تھا مگر شریعت نے بوجہ حرج کے چہرہ اور ہاتھوں کے ستر
فی نفسہ کو تمام عورتوں کے حق میں ساقط کر دیا لیکن جوانوں کے حق میں ستر عن الغیر بوجہ فتنہ کے بحالہ باقی رہا اور
بوڑھیوں سے بوجہ احتمالِ فتنہ کے نہایت کمزور ہونے اور فی الجملہ ضرورت کے کشف عن الغیر بھی ساقط ہو گیا اور باقی جسم
بوجہ غیر ساقط الستر ہونے کے بحالہ واجب الستر رہا اور دوسری دلیل والقواعد من النساء التی لا یرجون نکاحا
ہو سکتی ہے۔ اس تقریر سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ جواز کشف وجہ لعجائز میں چہرے کے عورت نہ ہونے کو دخل ضرور ہے
مگر وہ مستقل علت نہیں تاکہ اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح ہو کہ جوان عورت کا چہرہ بھی ستر نہیں لہٰذا اس کا کشف عن الغیر
فی نفسہ جائز ہے مگر بعارض فتنہ ممنوع ہے۔ کیونکہ ہم بتلا چکے ہیں کہ چہرہ اور کفین کا عورت نہ ہونا یہ معنی ہے کہ ان کا
بوجہ تعذر کے کشف فی نفسہ ساقط ہے نہ یہ معنی کہ ان کا غیر مردوں کے سامنے کھولنا جائز ہے کیونکہ ستر عن الغیر جوانوں میں بحالہ
باقی ہے اور بوڑھیوں میں اس کا جواز کشف العارض ہے لکون الستر اصلا فی النساء۔

(۸) فقہاء کہتے ہیں کہ مرد کو غیر محرم عورتوں کے چہرہ اور ہاتھوں کو دیکھنا جائز ہے بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو اور
اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ عورتوں کو غیر مردوں کے سامنے چہرہ کھولنا جائز ہے۔ مگر یہ نہایت سخت غلطی ہے کیونکہ
اول تو اس زمانہ میں شرطِ جواز کا تحقق ہی نادر ہے پھر کشف وجہ الشہوۃ اور رویت الی وجہ المرأۃ یہ دونوں جدا گانہ فعل ہیں ایک
فعل عورت کا ہے اور دوسرا مرد کا۔ اب اگر فرض کیا جاوے کہ مرد کو اپنے نفس پر اطمینان ہے اور اس وجہ سے اس کو اجازت
ہے کہ وہ عورت کے چہرہ کو دیکھے تو عورت کو اس کے سامنے چہرہ کھولنے کی کیسے اجازت ہو سکتی ہے کیونکہ اسے کیا علم ہے
کہ میرے چہرہ کھولنے پر مرد کے دل و دماغ پر کیا اثر ہوگا اور جبکہ اسے اجازت نہیں ہو سکتی تو اس سے نتیجہ نکالنا صحیح غلط ہے

(۹) قال ابن جریر حدثنی علی قال ثنا عبد اللہ قال ثنی معاویۃ عن علی عن ابن عباس قولہ ولا یبدین
زینتہن الا ما ظہر منہا قال والزینۃ الظاہرۃ الوجہ وکحل العین وخضاب الکف والخاتم فہذہ تظہر فی
بیتہا لمن دخل من الناس علیہا۔ اس روایت سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ زینت سے مراد مواضع زینت نہیں
بلکہ ما یتزین بہ النساء ہے اور دخول وجہ ما ظہر میں لزوماً ہے۔ دوسرے یہ کہ فی بیتہا کی قید سے معلوم
ہوتا ہے کہ ابداء سے مراد ابداء فی نفسہ ہے نہ کشف للغیر جو مطلب ہے کہ وہ گھروں میں لباس اس طرح پہنیں کہ چہرہ
وکف اور ان کے متعلق زینت کھلی رہے۔ اور جب یہ صورت ہے تو جن لوگوں کے لئے گھر میں آنے کی اجازت ہے

حاشیہ: ... ابداؤہم ... فہذہ تظہر فی بیتہا لمن دخل من الناس علیہا ... الا ... کشف ...

پھر اس پر بھی بس نہیں کرتا۔ اور ولا یضربن بارجلہن میں حکم دیتا ہے کہ پاؤں تو درکنار وہ گھروں کو اپنے زیور کی جھنکار بھی نہ سنائیں۔ مگر مسلمان اس قدر اہتمام پر بھی پردہ کی مخالفت پر اڑے رہیں۔ اور مسلمانوں کو اپنے غلط اجتہادوں سے گمراہ کرتے رہیں تو انہیں اختیار ہے وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون۔

اندکے از غم دل گفتم و بس ترسیدم ۔۔۔ کہ تو آزردہ شوی ورنہ سخن بسیار است

والسلام

خلاصة الكلام في اذان الجمعة بين يدي الامام

یہ امر تو محقق ہے کہ اذان ثانی یوم الجمعہ کی داخل مسجد جائز ہے بلکہ یہی متوارث ہے۔ واذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ الآیۃ۔ المراد بہ الاذان الخ تفسیر نسفی۔ قال واذا اذن لہا لعلہ بیضاوی الطلقۃ ولا اذان الا اذان خارج المسجد والاذان بعد صعود بین یدی المنبر اذا جلس الخطیب علی المنبر ۔۔۔ الرحمن والمعتبر الاذان الاول بعد زوال الشمس سواء كان على المنبر او على الزوراء او حيث يصلي وحرمة البيع بالاذان الاول لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع۔ واختلف المراد بالاذان الاول فقيل الاول باعتبار المشروعية وهو الذي بين يدي المنبر لانه كان اولا في زمنه عليه السلام وزمن ابي بكر وعمر حتى احدث عثمان الاذان الثاني على الزوراء حين كثر الناس والاصح انه الاول باعتبار الوقت وهو الذي يكون على المنارة بعد الزوال الاذان مستحسن كذا في الهداية وحاشية الكفاية والعناية وغيرها من المتون والشروح والحواشي والفتاوى وفي حاشية الشيخ وجيه الدين على شرح الوقاية الاذان الثاني بين يديه جرى التوارث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان الاذان امام المنبر وفي الغاية شرح الهداية وكان الحسن بن زياد يقول المعتبر هو الاذان على المنارة لانه لو انتظر الاذان عند المنبر تفوت اداء السنة وسماع الخطبة كذا في تذنيب الاذان وفي فيه ايضا من مبسوط السرخسي والمعتبر الاول بعد زوال الشمس سواء كان على المنبر او على الزوراء۔ ان عبارات میں علی المنبر، عند المنبر، امام المنبر، بین یدی المنبر یہ سب الفاظ اس کو ظاہر کرتے ہیں کہ اذان ثانی منبر کے سامنے اور امام کے نزدیک ہونا چاہئے۔ باقی اس قرب کو صف اول کیساتھ محدود کرنا صحیح نہیں۔ قال فی جامع الرموز واذا جلس الامام على المنبر اذن اذانا ثانيا بين يديه اي بين الجهتين المسامتتين ليمين المنبر او الامام ويساره قريبا منه ووسطهما بالسكون فيشتمل ما اذا اذن في زاوية قائمة او حادة او منفرجة حادثة من الخطين الخارجين۔ اس میں قریباً منہ کی قید ہے لیکن صف اول کی قید نہیں۔ اور جس عبارت خلاصہ سے بعض مفتیان رامپور نے صف اول کی قید کو ثابت کیا ہے اس سے استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ خلاصہ کی صحیح عبارت یہ ہے ویکرہ البیع والشراء یوم الجمعۃ اذا اذن المؤذن والبیع جائز

والاذان المعتبر اذان الخطبۃ الصف الاول فی المقصورۃ ثم قیل ما یلی المقصورۃ وبہ اخذ الفقیہ ابو اللیث الخ
اور بعض نسخوں میں جو یہ عبارت زیادت لفظ فی کیساتھ اس طرح ہے والاذان المعتبر اذان الخطبۃ فی الصف الاول فی
المقصورۃ الخ۔ سو یہ زیادہ فی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اذان خطبہ صف اول میں ہو اور مقصورہ میں ہو
حالانکہ مقصورہ میں اذان ہونے سے امام اور منبر کی مسامتت بالکل فوت ہوجائیگی اور فقہاء کے الفاظ مذکورہ سے معلوم ہوتا
ہے کہ اذان امام اور منبر کے سامنے ہو۔ کما صرح بہ فی جامع الرموز وقد مر قال الشامی قولہ والظاہر المقصورۃ فی
زمانہم اسم لبیت فی داخل الجدار القبلی من المسجد کان یصلی فیہ الامراء الجمعۃ ویمنعون الناس من دخولہا
خوفا من العدو فعلی ہذا اختلف فی الصف الاول ہل ہو الذی یلی الامام من داخل ام ما یلی المقصورۃ من خارجہا
واخذ الفقیہ بالثانی توسعۃ علی العامۃ کیلا تفوتہم الفضیلۃ اھ (ص۵۹۵ ج۱) اور ظاہر ہے کہ منبر خارج مقصورہ
ہوتا ہے پس اذان اگر داخل مقصورہ ہوگی تو اس پر بین یدی الامام وبین یدی المنبر وعند المنبر وغیرہ کا اطلاق
صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ عبارت صحیح وہی ہے جو بدون لفظ فی کے اول لکھی گئی ہے اور الصف الاول فی المقصورۃ کلام مستقل
ہے جس میں صاحب خلاصہ نے صف اول جمعہ کی بحث کو بیان کرنا چاہا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اس وقت مختلف فیہ تھا چنانچہ بحر
میں بھی اس بحث کو لکھا ہے۔ قال تکلموا فی الصف الاول قیل ہو خلف الامام فی المقصورۃ وقیل ما یلی المقصورۃ
وبہ اخذ الفقیہ ابو اللیث لانہ یمنع العامۃ عن الدخول فی المقصورۃ فلا تتوصل العامۃ الی نیل فضیلۃ الصف
الاول اھ (ص۱۵۴ ج۱) اس بحث کو دیکھتے ہوئے کوئی عاقل ہرگز الصف الاول فی المقصورۃ کو اذان خطبہ سے متعلق
نہیں کہہ سکتا بلکہ یقیناً اس کو کلام مستقل مانا جائیگا۔ اب رہی یہ بات کہ خطبہ جمعہ کی اذان کے سوا دیگر اذانیں مسجد میں
بلا کراہت جائز ہیں یا اس میں کچھ کراہت ہے۔ اس کے متعلق روایات ذیل ہیں۔ قال فی رد المحتار انہ صلی اللہ
علیہ وسلم صلی اخر صلوۃ قاعدا وہم قیام وابوبکر یبلغہم تکبیرہ وبہ علم جواز رفع المؤذنین اصواتہم فی جمعۃ
وغیرہا ای فی تبلیغ تکبیر الامام یعنی الاصل الرفع ولعلہا تعارفوہ فی زماننا فلا یبعد انہ مفسد اذ الصیاح
ملحق بالکلام عن التشبیہ (ص…) وفیہ ایضا عن السراج شرح شرح الوقایۃ لعلی القاری الاذان لا یستحب رفع الصوت
فیہ قیل ہو الاذان الثانی یوم الجمعۃ الذی یکون بین یدی الخطیب لانہ کالاقامۃ لاعلام الحاضرین اھ (ص…)
وفیہ ایضا عن فتح القدیر والاصح ما علیہ عمل الخلق بانہا وہو ذکر اللہ فی المسجد ای فی حدودہ لکراہۃ
الاذان فی داخلہ وبدالہ ایضا فقال ذکر المسجد یشترط لہا الوقت فیستحب الطہارۃ فیہ وقعادا مستقبلا
اذا کان جنبا کالاذان انتہی (ص…) وفیہ ایضا عن جامع الرموز وغیرہا بوجوب الجہر بالاذان للاعلام

الناس فلو اذن لنفسہ خافت لان الاصل فی الشرع کما فی کشف المنار وبانہ یؤذن فی موضع عال یکون اسمع للجیران
کما فی القنیۃ وبانہ لا یؤذن فی المسجد فانہ مکروہ کما فی النظم وفی الجلابی لا یؤذن فی المسجد اصلا فی حکاک فی
البحیط الخ (منہ) وفی العالمگیریۃ وینبغی ان یؤذن علی المئذنۃ او خارج المسجد ولا یؤذن فی المسجد کذا فی
فتاوی قاضیخان والسنۃ ان یؤذن فی موضع عال یکون اسمع لجیرانہ ویرفع بہ صوتہ کذا فی البحر الرائق ملخصا

ان سب میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جب اذان میں مسجد میں کہنا کراہت تنزیہی یعنی خلاف اولیٰ ہو تو یہ خالی نہیں
او علت غالباً یہ ہے کہ اذان میں رفع صوت زیادہ ہوتا ہے اور صیاح ہوتا ہے اور صیاح خواہ متعلق بالکلام ہے گو صیاح بالذکر ہی ہو نیز
صیاح ادب مسجد کے بھی خلاف ہے۔ قال اللہ تعالیٰ لَا تَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوْا لَهٗ
بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُكُمْ۔ والمسجد محل مناجات الحق ویکون الحق فیہ تجاہ العبد
فلا ینبغی الصیاح فیہ روی عن واثلۃ بن الاسقع مرفوعاً جنبوا مساجدکم صبیانکم ومجانینکم وقال فی رفع
اصواتکم واقامۃ حدودکم کذا فی الترغیب (ص ۸۵) رواہ البیہقی والطبرانی وغیرہما اور اذان ثانی جمعہ وقت
خطبہ میں اس قدر جہر و صیاح نہیں ہوتا بلکہ وہ تو مثل اقامت کے ہوتی ہے اسلئے وہ مسجد میں جائز ہے علاوہ ازیں
وہ مسجد ہی میں متوارث ہے۔ رہا یہ کہ حدیث ام زید بن ثابت سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ
میں بلال سقف مسجد پر اذان دیتے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے لئے سقف مسجد پر کچھ حصہ بلند بنا دیا گیا تھا جو
مئذنہ تھا اور مئذنہ پر اذان دینا داخل مسجد بھی بلا کراہت جائز ہے کما یشعر بہ ما مر فی عبارۃ العالمگیریۃ ینبغی
ان یؤذن علی المئذنۃ او خارج المسجد حیث التقابل بین المئذنۃ وخارج المسجد واللہ اعلم ولعل السر فیہ
کون المئذنۃ خارجاً عن المسجد فی نیۃ البانی او الواقف فلا یکون لہا حکم المسجد نقل فی السعایۃ عن طبقات
ابن سعد حدثنا محمد بن عمر قال ثنا معاذ بن محمد عن یحیی بن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن سعد بن
زرارۃ قال اخبرنی من سمع النوار ام زید بن ثابت تقول کان بیتی اطول بیت حول المسجد فکان بلال یؤذن فوقہ من
اول ما اذن الی ان بنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجدہ فکان یؤذن بعد علی سقف المسجد وقد رفع
لہ شیء فوق ظہرہ انتہی من التنشیط (ص ۸۱) وما فی حدیث عبد اللہ بن زید انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فاخرج
مع بلال الی المسجد فالقہا علیہ لینادی بلال فانہ اندی صوتا منک قال فخرجت مع بلال الی المسجد فجعلت
القیہا علیہ وہو ینادی بہا الحدیث فیحمل علی ما فی حدود المسجد او یراد بہ سقف المسجد وما رفع لہ فوقہ واللہ
تعالیٰ اعلم۔ قلت قال فی رد المحتار فی تعریف المکروہ وہو ضد المحبوب قد یطلق علی الحرام وعلی المکروہ تحریما

وعلی المکروہ تحریما وھو ماترکہ اولی من فعلہ مرادف خلاف الاولی اھ من التنشیط (ص۳۵) اور عذر کی حالت میں یہ کراہت مرتفع ہوجاویگی مثلاً مسجد کے سوا اذان کیلئے قریب مسجد کے کوئی جگہ نہ ہو۔ قال فی الدر بعد بیان کراھۃ قیام الامام فی المحراب وانفرادہ علی الدکان وعکسہ۔ ان ھذا کلہ عند عدم العذر واما عند العذر کجمعۃ وعید فلو قاموا علی الرفوف والامام علی الارض او فی المحراب لضیق المکان لم یکرہ اھ قال الشامی حکی الحلوانی عن ابی اللیث لا یکرہ قیام الامام فی الطاق عند الضرورۃ بان ضاق المسجد علی القوم اھ (ص۶۶۵ ج۱) حررہ الاحقر ظفر احمد عفا عنہ ۲۷ رشعبان ۱۳۳۲ھ۔

اقامۃ الطامۃ علی زاعم بقاء النبوۃ الحقیقیۃ العامۃ

بسم اللہ الرحمن الرحیم بعد حمد وصلوۃ عرض ہے کہ اس وقت بعض خوں ریزان دین ومروت کذاب مدعیان نبوت کے تمسکات میں سے حضرت شیخ اکبرؒ کے بعض اقوال موہم عدم انقطاع نبوت بھی ہیں جن کو ناتمام نقل کرکے ناواقفوں کو دھوکہ دیا جاتا ہے دوسرے تمسکات کا جواب تو مبسوط ومفصل ومضبوط ومکمل دوسرے علماء نے کافی سے بھی زیادہ استقلالاً دیکر حق ادا فرمادیا ہے مگر ان اقوال کا کوئی جواب اس شان کا مستقل نظر سے نہ گذرا تھا اتفاق سے رسالہ التنبیہ الطربی میں اس بحث کی تحقیق کی ضرورت ہوئی جو بفضلہ تعالیٰ ایک درجہ تک شافی تھی ضرورت وقتیہ سے مصلحت معلوم ہوا کہ اس کو ایک مستقل رسالہ کی شکل میں بھی کردیا جاوے کہ اشاعت آسان ہو اور رسالہ الحل الاقوم میں بھی اس کی کچھ مختصر بحث ہے اس کو بھی اس کے ساتھ شامل کردیا جاوے چنانچہ یہ مجموعہ ان ہی اجزاء کا ہے اور مجموعہ کا ایک نام بھی رکھدیا ہے اقامۃ الطامۃ علی زاعم بقاء النبوۃ الحقیقیۃ العامۃ۔ اول الحل الاقوم کی عبارت نقل کی جاتی ہے پھر التنبیہ الطربی کی اول کو بوجہ اختصار کے متن سمجھیے اور دوسری کو بوجہ بسط کے شرح وعلی اللہ اعتمادی وبہ استنادی۔

المتن مقام حادی عشر ملقب بالکلمۃ التامۃ فی النبوۃ العامۃ

فص عزیزی میں ہے۔ واعلموا ان الولایۃ ھی الفلک المحیط العام ولھذا لم تنقطع ولھا الانباء العام واما نبوۃ التشریع والرسالۃ فمنقطعۃ وفی محمد صلی اللہ علیہ وسلم فقد انقطعت فلا نبی بعدہ یعنی مشرعا او مشرعا لہ ولا رسول وھو المشرع وھذا الحدیث قصم ظھور اولیاء اللہ لانہ یتضمن انقطاع ذوق العبودیۃ الکاملۃ التامۃ فلا ینطلق علیہ اسمھا الخاص بھا فان العبد یرید ان لا یشارک سیدہ وھو اللہ فی اسم

لـه [illegible]

واللہ لم یسم بنبی ولا رسول وتسمی بالولی واتصف بهذا الاسم فقال الله ولی الذین آمنوا وقال هو الولی الحمید وهذا الاسم باق جار علی عباد الله دنیا وآخرة فلم یبق اسم یختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة الا ان الله لطیف بعباده فابقی لهم النبوة العامة التی لا تشریع فیها اهـ

اس عبارت میں نبوت کے بقا کا حکم کر دیا۔ جواب یہ ہے کہ شیخ اپنی اصطلاح میں مطلق مبشرات یا علوم کو نبوت عامہ کہتے ہیں اور اس نبوت کے احکام مثل نبوت مشہورہ کے نہیں حتی کہ اس کے علوم بھی قطعی نہیں ہوتے چنانچہ شیخ نے خود اسی بحث میں اس تفاوت کی تصریح کر دی بقولہ وهذا الحدیث (یعنی لا نبی بعدی) قصم ظهور اولیاء الله لانه یتضمن انقطاع ذوق العبودیة الکامل اهـ۔ اس میں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتہی مقامات ولایت ہے) سب سے بڑھا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہے رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص میں اس کی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ نبی کی عبدیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیا کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا کہ قصم ظہور سے معلوم ہوتا ہے

الشرح - الاغتراب نمبر ۱۸

قال الشیخ فی الفص العزیری من الفصوص واعلم ان الولایة هی الفلك المحیط العام ولهذا لم تنقطع ولها الانباء العام واما نبوة التشریع والرسالة فمنقطعة وفی محمد صلی الله علیه وسلم قد انقطعت فلا نبی بعده یعنی مشرعا او مشرعا له ولا رسول و هو المشرع - وهذا الحدیث قصم ظهور الاولیاء لانه یتضمن انقطاع العبودیة الکاملة التامة الی قوله الا ان الله لطیف بعباده فابقی لهم النبوة العامة التی لا تشریع فیها اهـ الخ

شیخ نے فصوص کے فص عزیری میں کہا ہے کہا جاتا ہے کہ ولایت ایک فلک محیط عام ہے اور اسی واسطے وہ منقطع نہیں ہوئی باقی نبوت تشریع اور رسالت منقطع ہے۔ اور وہ (نبوت و رسالت) محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر آکر منقطع ہو گئی پس آپ کے بعد کوئی نبی نہ ہوگا جو صاحب شریع ہو یا مشرع لہ ہو یعنی کسی صاحب تشریع کا تابع ہو کر اس کی نیابت کیلئے اس کو صاحب شریع کیا گیا ہو یعنی آپ کے بعد کسی قسم کا بھی نبی نہیں اور نہ کوئی رسول ہے اور وہ صاحب شریع ہے مراد تشریع سے احکام کی وحی ہے خواہ شرع جدید ہو یا کسی شرع سابق مستقل کے موافق ہو جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں بحوالہ رسالہ شہاب کے فتوحات سے صریح تصریح اس تعمیم کے آویگی اور اطلاق سے تعمیم پر دلالت کرنیوالی مشہور عبارات آوینگی اور اس حدیث نے اولیاء کی کمر یوں توڑ دی ہے کیونکہ یہ حدیث اس امر کو متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت کا) عبدیت کاملہ

لہ یہ رسالہ التنبیہ الطربی ہے جو چند اعتراضات وجوابات پر مشتمل ہے [illegible]
[illegible] لہ رسالہ الشرف [illegible] تھانہ بھون سے ملتا ہے قیمت

يأتي النبي بالوحي على حالين تارة ينزل على قلبه وتارة
يأتيه في صورة جسد من خارج الى ان قال وهذا الباب
اغلق بموت محمد صلى الله عليه وسلم فلا يفتح لاحد
الى يوم القيامة ولكن بقي للاولياء وحي الالهام الذي لا
تشريع فيه انما هو بصحة او فساد حكم وقال بعض الناس بصحة
دليل ونحو ذلك فيعمل به في نفسه فقط الخ (مبحث
خامس وثلثون صفحہ ج ۲) وقال ايضا ان الباب الحادي
والعشرين من الفتوحات عرفان المنازل التي تطلع المرء
على شيء فليس ذلك بصحيح وانما وقع تلبيس الامر
من قبيل الكلام و صفت ذو الالباب حسن حدود
الناس (مبحث خامس وثلثون صفحہ ج ۲)۔

تاکہ ہم اُس پر کلام کر سکیں اس پر ہم صرف اُسی قدر کلام
کر سکتے ہیں جس قدر ہم کو مقام ارث سے عطا ہوا ہے کیونکہ
ہم میں سے کسی کو مقام نبوت میں داخل ہونا ممکن نہیں ہم
اس کو اس طرح دیکھتے ہیں جیسے نجوم کو آسمان پر دراس میں
اولیاء اللہ سے ذوق نبوت تک کی نفی کر دی ہو دخول اتصاف
سے بہت ادون ہے تو اتصاف کی نفی تو اس سے بدرجہ ابلغ
ہوگئی اور باب تین سو تریسٹھ میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ ہمارے
پاس کوئی شرعی دلیل اس پر نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے بعد وحی احکام کا ورود ہو ہمارے لئے صرف وحی الہام ہے اور جو
وحی حقیقی مصطلح شرعی ہے اس کا نام ہے جیسے آیت میں جس کی نفی
وحی ثابت قرانی کی گئی ہے آگے اس وحی حقیقی کی نفی پر دلیل فرماتے
ہیں کہ بلا شبہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ تحقیق آپ کی طرف اور آپ سے پہلے لوگوں کی طرف وحی بھیجی گئی اور یہ نہیں ذکر فرمایا کہ آپ کے بعد
کبھی بھی وحی ہے اس میں وحی حقیقی کی نفی تصریحاً بھی فرما دی اور الہام کے وجود کو حصر کے ساتھ ذکر کر کے بھی وحی حقیقی کی نفی کر دی۔

اور رسالہ شہاب میں فتوحات سے نقل کیا ہے کہ آج بعد انقطاع نبوت کے اولیاء کیلئے بجز خاص طرز کی تعلیمات
کے (جن کی شان تعریف میں آتی ہے) اور جو کہ احکام نہیں ہیں چنانچہ ان کی انتفاء کی دلیل اوپر گذری ہے اور اب بھی آتی ہے
اور کچھ باقی نہیں رہا اوامر و نواہی الٰہیہ کے ابواب بند ہو گئے ہیں پس جو شخص بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اس کا دعویٰ کرے
وہ وحی شریعت کا دعویٰ کرتا ہے جس کی اس طرف وحی کی گئی ہے خواہ وہ ان اوامر و نواہی میں وہ ہمارے شرع
کے موافق ہو خواہ مخالف ہو دونوں حال میں مدعی وحی شریعت کا ہے کیونکہ شریعت ان ہی اوامر و نواہی کا نام ہے
اور وحی شریعت منقطع ہو چکی ہے اور انبیاء کی ساتھ ہی وحی خاص تھی اور شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ بس معلوم ہوا کہ اولیاء
کیلئے صرف وہ وحی رہ گئی جو الہام کہلاتی ہے بکون بالاضافۃ البیان۔ اور فتوحات کے چودھویں باب میں ایک کلام
طویل کے بعد فرمایا ہے کہ فرشتہ نبی پر دو حالت پر وحی لاتا ہے کبھی تو اس کے قلب پر نازل ہوتا ہے اور کبھی نبی کے پاس
خارج سے صورت جسد میں آتا ہے آگے کہا ہے کہ یہ ایک باب ہے جو وفات نبوی کے بعد بند کر دیا گیا اور قیامت تک
کسی کیلئے نہ کھلے گا لیکن اولیاء کیلئے وہ وحی جس کا حقیقت الہام ہے باقی رہ گئی ہے جس میں تشریع یعنی احکام نہیں ہیں

لما اغلق الله تعالیٰ باب الرسالة بعد رسول الله صلی الله علیه وسلم کان ذلک من اشد ما تجرعت الاولیاء مرارته لانقطاع الوصلة فانهم محرومین من یکون واسطة بینهم وبین الله تعالیٰ فرحمهم الحق تعالیٰ بان ابقی علیهم اسم الولی الی ان قال ولما علم رسول الله صلی الله علیه وسلم ان فی الامة من یتجرع کاس انقطاع الوحی والرسالة فجعل لخواص امته نصیبا من الرسالة فقال لیبلغ الشاهد الغائب فامرهم بالتبلیغ لیصدق علیهم اسم الرسل رحمهم بعد موتهم

جب اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد رسالت کا دروازہ بند فرما دیا تو یہ امر ان سب امور میں سخت تر تھا جو ان کی تلخی کو اولیاء نے نگلا کیونکہ اس نے ان کے اور ایسے لوگوں کے درمیان جو ان کے واسطہ الی اللہ ہوتے اتصال قطع ہو گیا پس حق تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا اس طرح کہ نام ولی کا باقی رکھا اور یہ مضمون یہاں تک چلا گیا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا کہ آپ کی امت میں ایسے لوگ بھی ہیں جو انقطاع وحی کے کاسہ کو ناگواری سے نوش کریں گے تو آپ نے اپنے خواص امت کیلئے رسالت کا ایک حصہ تجویز فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ حاضرین (یہ احکام) غیر حاضرین کو پہنچا دیں۔ پس ان کو تبلیغ کا امر فرمایا تاکہ ان پر رسل کا اسم صادق آسکے۔

دیکھئے اس عبارت میں مطلق تبلیغ کو رسالت فرما دیا جیسا کہ بنا بر لغت بعض تفاسیر پر ملائکہ کو جن فرما دیا گیا ہے آیت میں وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا ۱۲ بمعنی الاستتار یا بعض اقوال پر بالعکس چنانچہ ف ۳ میں بعض اقوال اس باب میں آتے ہیں اور اس سب سے بڑھکر یہ کہ جامعیت انسانیہ کو اصطلاح میں آلہیت کہا جاتا ہے چنانچہ ف ۴ میں یہ بھی مذکور ہوگا بلکہ معنی نبوت کو تو شیخ نے اتنا عام فرمایا کہ کسی موجود کو بھی اس سے خالی نہیں چھوڑا چنانچہ باب خامس و تسعین و مائۃ میں فرماتے ہیں:۔

اعلم ان النبوة التی هی الاخبار عن شئ سارية فی کل موجود عند اهل الکشف والوجود لکنه لا یطلق علی احد منهم اسم نبی ولا رسول الا علی الملائکة الذین هم رسل فقط (کبریت احمر علی هامش الیواقیت)

جاننا چاہئے کہ نبوۃ جس کے معنی ہیں کسی چیز کی خبر دینا اہل کشف و وجود کے نزدیک تمام موجودات میں سرایت کئے ہوئے ہے (کیونکہ وہ اپنے کشف سے ہر موجود کو بعض حقائق کی خبر دیتے ہوئے پاتے ہیں) لیکن ان میں سے کسی پر (نبوۃ بالمعنی الشرعی) نبی و رسول نہیں یعنی نبی یا رسول کا لفظ اطلاق نہیں کیا جاوے گا۔ بجز ان ملائکہ کے جو رسل ہیں (ان پر لفظ رسل کا اطلاق کیا جاوے گا اور وہ وہ ہیں جو فی القرآن اَللّٰهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَّمِنَ النَّاسِ ہیں ولم یطلق علیهم اسم الانبیاء)۔ (ترجمہ ختم ہوا)

دیکھئے اس قول میں نبوت کو تمام مخلوقات کیلئے کیسے ثابت فرما دیا اور ساتھ ہی اس کی تفسیر بھی بتلا دی کہ اخبار عن الشئ ہے یہی میں نے عرض کیا تھا۔ اور یہ جو اس قول میں فرمایا کہ غیر انبیاء و رسل بالمعنی الشرعی پر باوجود ثبوت معنی

کے ذیل جہاں اس عبارت کا ترجمہ ہے قبیل حرف الف فقط، وہاں پر ہنے اس عبارت سے ایک وعدہ کیا ہے کہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب نقل کروں گا اس کو نقل کرتا ہوں۔

قال فی الباب التاسع والستین وثلثمائۃ بعد کلام طویل فی مدح المجتہدین فعلمنا ان المجتہدین ہم الذین ورثوا الانبیاء حقیقۃ لانہم فی منازل الانبیاء والرسل من حیث الاجتہاد وذلک لانہ صلی اللہ علیہ وسلم اباح لہم الاجتہاد فی الاحکام وذلک تشریع عن امر الشارع فکل مجتہد مصیب من حیث تقریرہ بالاجتہاد الحکم لا لکل نبی معصوم قال انما تعجب ان الله المجتہدین بل الله یحصل لہم نصیب من التشریع ویثبت لہم قدم الراسخۃ ولا یتقدم علیہم فی الآخرۃ سوی نبیہم صلی اللہ علیہ وسلم فتحشر علماء ہذہ الامۃ حفاظ الشریعۃ المحمدیۃ فی صفوف الانبیاء والرسل لا فی صفوف الامم (فتوحات ج ۳ ص ۴۲)

شیخ نے باب تین سو انہتر میں مدح مجتہدین میں کلام طویل کے بعد فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا کہ مجتہدین ہی حقیقت میں انبیاء کے وارث ہیں کیونکہ وہ اجتہاد کی حیثیت سے انبیاء و رسل کے منازل میں ہیں اور یہ اس طرح ہے کہ ان کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام میں اجتہاد کو جائز فرمایا ہے اور یہ امر شارع سے ایک تشریع ہے پس ہر مجتہد اپنے تشریع اجتہادی کی حیثیت سے مصیب ہے جیسا ہر نبی معصوم ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مجتہدین کے لئے اجتہاد کی شہادت بنادیا وہ صرف اس لئے ہے کہ ان کو بھی تشریع کا ایک ایک حصہ نصیب ہو جائے اور اجتہاد میں ان کا قدم راسخ ہو جاوے اور آخرت میں کوئی شخص دورۂ محمدیہ کے بجز اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ان پر مقدم نہ ہو پس اس امت کے جو علماء شریعت محمدیہ کے حافظ ہیں انبیاء اور رسل کی صفوف میں محشور ہوں گے نہ امم کی صفوف میں۔

دیکھئے نبوت عامہ مجازیہ کیسا مہتم بالشان ہے کہ ان کو ہمصفوف انبیاء کہا گیا ہے ان کو جو وحی ہوتی ہے وہ تو صرف ان ہی کی ذات تک محدود ہے اور وہ بھی خاص معارف میں نہ کہ تشریع میں اور علمائے مجتہدین کا اجتہاد رنگ تشریع میں دوسروں پر بھی حجت ہوتا ہے تو ان انبیاء لغویہ کا درجہ مجتہدین سے بھی گھٹا ہوا ہے اس سے اس نبوت مجازیہ کا اندازہ کر لیا جاوے اور یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہدین کو ایک حصہ تشریع کا نصیب ہوتا ہے اس کی تفسیر دوسرے قول میں خود فرماتے ہیں۔

قال فی باب الجنائز من الفتوحات وجعل الحق للمجتہدین فی اجتہادہم اذ المجتہد لم یحکم الا بما اراہ اللہ تعالیٰ فی اجتہادہ ولذلک حرم اللہ تعالیٰ علی المجتہدین ان یخالف ما ادی الیہ الاجتہاد

شیخ نے فتوحات کے باب جنائز میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجتہدین کی وحی ان کے اجتہاد میں رکھی کیونکہ مجتہد نے وہی حکم کیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس کو اس کے اجتہاد میں بتلایا اور اسی واسطے اللہ نے مجتہد پر اس کو حرام فرمایا ہے کہ وہ اس

كما حرم على الرسل ان تخالف ما اوحى به اليهم فعلم ان الاجتهاد حظ من حظوظ التشريع ما هو عين التشريع الى ان قال فقال اشبه المجتهدون الانبياء من حيث تقرير الشارع لهم كل ما اجتهدوا فيه وجعله حكما شرعيا انتهى بحذف ما [illegible]

امر کی مخالفت کرے جس امر کے اس کا اجتہاد دینا ہے جیسا رسولوں پر حرام کیا ہے کہ وہ اس امر کی مخالفت کریں جو ان پر وحی کیا گیا ہے۔ پس معلوم ہوگیا کہ اجتہاد ایک شعبہ ہے تشریع کے شعبوں میں سے عین تشریع نہیں ہے۔ یہاں تک مضمون چلا گیا ہے کہ مجتہدین انبیاء کے مشابہ ہوگئے اس طرح سے کہ شارع نے ان کے اجتہادی احکام کو ثابت رکھا ہے اور اس کو حکم شرعی قرار دیا ہے۔

اس عبارت میں بتلا دیا کہ اجتہاد عین تشریع نہیں ایک شعبہ ہے تشریع کا مگر اس عبارت میں اجتہاد کو وحی کہا ہے حالانکہ حقیقۃً وحی بالمعنی الشرعی نہیں ہو اور اگر الہام تو اس سے بھی کم درجہ ہے جیسا کہ مذکور ہوا کہ وہ دوسرے کے لئے حجت بھی نہیں تو اس کو وحی کہنا بالمعنی الشرعی الحقیقی کیسے ہوگا اور بعض بزرگوں کے کلام میں جو خاص قیود کے ساتھ علوم کشفیہ کی صحت اور خاص شرائط کے ساتھ الہام کا مامون عن التلبیس ہونا مذکور ہے اول تو وہ متفق علیہ نہیں پھر ان قیود و شرائط کا اجتماع نادر ہے والنادر کالمعدوم دوسرے صحت سے اس کا حجت شرعیہ ہونا لازم نہیں۔ دیکھئے ادراکات حواس اکثر حالات میں صحیح اور غیر ملتبس ہوتے ہیں مگر باستثناء مواقع اعتبار شرع کے فی نفسہ حجت نہیں مثلاً شمس کے قمر سے اعظم ہونے کا ادراک غلطی اور التباس سے محفوظ ہے مگر اس کا اعتقاد شرعاً واجب نہیں اگر کوئی کہے کہ قمر اعظم ہے شمس سے مگر زیادہ بعید ہونے سے چھوٹا نظر آتا ہے تو عاصی نہ ہوگا بجز رویت ہلال میں جس ادراک کو شرع نے اعتبار کیا ہے وہاں حجت ہوگا اور کشف و الہام کے اعتبار کی کوئی شرعی دلیل نہیں لہذا حجت نہ ہوگا اور قیاس کی حجیت کی دلیل ہے وہ حجت ہوگا۔ ف ۳۔ فائدہ اولیٰ میں جہاں شیخ کا یہ قول ہے انما اغلق الله باب الرسالة بعد رسول الله صلی الله علیہ وسلم الخ اس کے ترجمہ کے ذیل میں وعدہ کیا گیا ہے کہ جس پر اطلاق [illegible] ہونے کے باب میں اور بعض مراتب انسانیہ پر لفظ انبیاء کے اطلاق کرنے کے باب میں کچھ اقوال نقل کئے جاویں گے سو ان کو نقل کرتا ہوں

قال العلامة القاشانی فی شرح [illegible] ان الاعتراض والطعن فی آدم لم یحصل من ملائکة الجبروت [illegible] لا یکون الا [illegible] مرکب من الطبائع الاربع [illegible] من التضاد اذا المتکون منها لا یکون الا [illegible] انتہی قال بعضهم فعل مراده [illegible] الملائکة

قاشانی نے کہا ہے کہ یہ ظاہر ہو گیا کہ آدم علیہ السلام کے باب میں اعتراض اور طعن ملائکہ جبروت کی طرف سے صادر نہیں ہوا کیونکہ وہ [illegible] صادر ہو سکتا ہے جو عناصر اربعہ سے مرکب ہو کیونکہ ان عناصر میں تضاد ہے کیونکہ جو چیز ان سے متکون ہوگی وہ اپنے اصل کے مقتضا پر ہوگی بعض نے کہا ہے کہ غالباً قاشانی کی مراد ملائکہ سے

صلی اللہ علیہ وسلم وسیاتی کتاب فقال اعنی کتاب فیصیر الحکم حینئذ ... والخروج بالاتفاق پس کوئی تعارض نہ رہا
هذا الحدیث ... ابراهیم فی هذا الباب ... فقد کان ... والحق ... الہادی الی الصواب۔

رسالہ جزل الکلام فی عزل الامام

سوال بعض احادیث میں تعارض کا شبہ ہوتا ہے اس کو رفع فرما دیا جاوے۔ اول احادیث نقل کی جاتی ہیں پھر شبہ کی تقریر کی جاوے گی۔ **حدیث اوّل**۔ عن عبادة بن الصامت قال بایعنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی السمع والطاعۃ فی العسر والیسر والمنشط والمکرہ وعلی اثرۃ علینا وعلی ان لا ننازع الامر اھلہ وعلی ان نقول بالحق اینما کنا لا نخاف فی اللہ لومۃ لائم وفی روایۃ وعلی ان لا ننازع الامر اھلہ الا ان تروا کفرا بواحا عندکم من اللہ فیہ برھان متفق علیہ۔ **حدیث ثانی** عن عوف بن مالک الاشجعی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال خیار ائمتکم الذین تحبونھم ویحبونکم وتصلون علیھم ویصلون علیکم وشرار ائمتکم الذین تبغضونھم ویبغضونکم وتلعنونھم ویلعنونکم قال قلنا یا رسول اللہ افلا ننابذھم عند ذلک قال لا ما اقاموا فیکم الصلوۃ لا ما اقاموا فیکم الصلوۃ الا من ولی علیہ وال فرآہ یاتی شیئا من معصیۃ اللہ فلیکرہ ما یاتی من معصیۃ اللہ ولا ینزعن یدا من طاعۃ رواہ مسلم۔

حدیث ثالث عن ابی ذر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من فارق الجماعۃ شبرا فقد خلع ربقۃ الاسلام من عنقہ رواہ احمد وابو داود۔ **حدیث رابع** عن عرفجۃ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول انہ سیکون ھنات وھنات فمن اراد ان یفرق امر ھذہ الامۃ وھی جمیع فاضربوہ بالسیف کائنا من کان رواہ مسلم **حدیث خامس** عن ابی سعید الخدری عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من رای منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ وذلک اضعف الایمان رواہ مسلم ذکرھا فی المشکوۃ الثالث فی باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ والاخری فی باب الامر بالمعروف والباقی فی کتاب الامارۃ والقضاء۔ شبہ کی تقریر یہ ہے کہ حدیث اول میں مخالفت امام کی حد کفر صریح کو فرمایا گیا ہے اور حدیث ثانی میں ترک صلوۃ کو۔ اور حدیث ثالث میں مطلق مفارقت جماعت کو (وھو بعض الاحکام کما یفھم من قولہ شبرا) حکم ترک اسلام فرمایا ہے جس کا حکم اوپر معلوم ہو چکا ہے جس کے اطلاق میں امام بھی داخل ہے اور اسی طرح حدیث رابع میں مطلق تفریق جماعت کو مبیح ضرب بالسیف فرمایا ہے جس میں تفریق بھی عام ہے گو بعض ہی احکام میں ہو اور مفرق بھی عام ہے گو امام ہی ہو اور اسی طرح حدیث خامس میں مطلق منکر

منا المعصية لكفر فلا يعترض على السلطان الا اذا وقع في الكفر الظاهر والذي يظهر حمل رواية الكفر على ما اذا
كانت المنازعة في الولاية فلا ينازعه بما يقدح في الولاية الا اذا ارتكب الكفر وحمل رواية المعصية على ما اذا كانت
المنازعة فيما عدا الولاية فاذا لم يقدح في الولاية نازعه في المعصية بان ينكر عليه برفق ويتوصل الى تثبيت الحق له
بغير عنف ومحل ذلك اذا كان قادرا ونقل ابن التين عن الداودي قال الذي عليه العلماء في امراء الجور انه ان قدر
على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب والا فالواجب الصبر وعن بعضهم لا يجوز عقد الولاية لفاسق ابتداء فان احدث
جورا بعد ان كان عدلا فاختلفوا في جواز الخروج عليه والصحيح المنع الا ان يكفر فيجب الخروج عليه اھ اور اگر مانع ثانی
پر شبہ کیا جاوے کہ بعض علماء نے مطلق منکرات کو مؤثر فی جواز الخروج مانا ہے چنانچہ شوکانی نے باب الصبر علی جور الائمہ میں
نقل کیا ہے وقد استدل القائلون بوجوب الخروج على الظلمة ومنابذتهم السيف ومكافحتهم بالقتال
بعمومات من الكتاب والسنة في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اھ اس کا جواب وہی ہے جو خود شوکانی نے اس
قول کے نقل کے بعد دیا ہے بقولہ ولا شك ولا ريب ان الاحاديث التي ذكرها المصنف في هذا الباب وذكرناها
اخص من تلك العمومات مطلقا وهي متواترة المعنى كما يعرف ذلك من له انسة بعلم السنة اھ اور اگر
یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ اگر یہ جواب صحیح ہے تو بعض حضرات سلف نے اس جور پر خروج کیوں کیا اس کا جواب شوکانی نے
متصلا یوں دیا ہے ولكنه لا ينبغي لمسلم ان يحط على من خرج من السلف الصالح من العترة وغيرهم على ائمة الجور
فانهم فعلوا ذلك باجتهاد منهم وهم اتقى لله واطوع لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من جماعة ممن جاء بعدهم من
اهل العلم اھ اور حضرت شاہ ولی اللہ نے ازالۃ الخفاء کے مقصد اول کے فصل اول میں دوسرے واضح عنوان سے
جواب ارشاد فرمایا ہے اور اوپر کے مجمل جواب کو بھی اس طرف راجع کر سکتے ہیں اس طرح سے کہ شوکانی کے کلام میں
جو عذر مبہم ہے وہ شاہ صاحب کے کلام میں مفسر ہے وھو قولہ واگر آں تاویل مجتہد نیست قطعی البطلان آں زعم
بجا نہ باشد در زمان اول حکم ایں قوم حکم مجتہد مخطی بود ان خطأ فلہ اجر چوں احادیث منع کہ در صحیح مسلم وغیرہ آں
مستفیض است ظاہر شد و اجماع امت بر آں منعقد گشت امروز حکم بعصیان باغی کنیم اھ حاصل اس جواب کا یہ ہے
کہ جن بزرگوں سے خلاف منقول ہے وہ قبل انعقاد اجماع ہے اس لئے ملامت نہیں لیکن بعد میں اس پر اجماع منعقد
ہو گیا اب کسی کو اس کا خلاف جائز نہیں اس تقریر سے دونوں مانع پر سے شبہ مرتفع ہو گیا اور ثابت ہو گیا کہ وجہ
اول پر تطبیق نہیں ہو سکتی پس وجہ ثانی متعین ہو گئی یعنی دلالت میں کلام کیا جاوے یا بر تقدیر دلالت اس کو
مؤثر کی طرف راجع کیا جاوے چنانچہ ایک ایک حدیث کے متعلق عرض کرتا ہوں حدیث ثانی میں ترک صلوٰۃ

اس زمانہ میں کفر ہی کی علامت تھی پس اس کا حاصل کفر ہی ہوا جیسے شد زنار کو فقہاء نے شعار کفر فرمایا ہے اس سے
تمام احکام کفر کے جاری کر دیئے جاویں گے۔ اور اس زمانہ میں ترک صلوٰۃ کی علامت کفر ہونے کی تائید ان احادیث
سے ہوتی ہے عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین العبد وبین الکفر ترک الصلوٰۃ رواہ مسلم
وعن بریدۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العہد الذی بیننا وبینہم الصلوٰۃ فمن ترکہا فقد کفر
رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وعن عبد اللہ بن شقیق قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم لا یرون شیئا من الاعمال ترکہ کفر غیر الصلوٰۃ رواہ الترمذی (مشکوٰۃ کتاب الصلوٰۃ) اور حدیث ثالث میں
مفارقت جماعت کے مفہوم کا محقق اول تو خارج علی الامام پر صدق میں زیادہ واضح ہے بہ نسبت تارک الامام
لبعض الاحکام کے اور اگر وجہ احتمال تو ہی گیا اور عموم سے حدیث کو امام کے لئے بھی شامل کیا جاوے تو اوپر
شوکانی کے اس قول پر اس کا جواب ہو چکا ہے ولا ریب ان الاحادیث الخ اور حدیث رابع کی تفسیر خود ایک
دوسری میں وارد ہے جو مشکوٰۃ میں اسی کے بعد متصل عرفجہ ہی سے بروایت مسلم مروی ہے ولفظہ وعنہ قال سمعت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من اتاکم وامرکم جمیع علی رجل واحد یرید ان یشق عصاکم او یفرق
جماعتکم فاقتلوہ رواہ مسلم۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تفریق سے مراد تفریق الجماعۃ عن اطاعۃ امام
واحد ہے جس کو زیادہ وضیح مسلم ہی کی ایک اور حدیث سے ہوتی ہے کہ وہ بھی مشکوٰۃ میں اسی کے قبل متصل مذکور ہے
ولفظہ عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا بویع لخلیفتین فاقتلوا الآخر منہما رواہ مسلم
اور حدیث خامس میں اول تو وہ جواب ہو چکا جو اوپر شوکانی کے قول میں گذرا ثانیاً امر بالمعروف مستلزم خروج
نہیں پس اس میں بھی دلالت نہیں مگر کہا جاوے کہ تغییر بالید کا مدلول بجز قتال کے کیا ہو سکتا ہے جواب یہ کہ اول تو
وہ مشروط ہے قدرت کیساتھ اور قدرت سے مطلق قدرت مراد نہیں ورنہ عدم استطاعت تغییر بالید کا کبھی تحقق
ہی نہ ہوگا کیونکہ مطلق قدرت تو ہر شخص کو حاصل ہے خواہ اس کا انجام کچھ ہی ہو بلکہ مراد وہ قدرت ہے جس کے
استعمال پر کوئی فتنہ ناقابل برداشت مرتب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ رعیت کو ایسی قدرت بادشاہ پر نہیں ہے
تو اگر تغییر بالید مرادف قتال کا بھی ہو تو عدم استطاعت کے سبب وہ مامور بہ نہیں۔ اور دوسرے نصوص سے
وہ ماذون فیہ بھی نہیں۔ ثانیاً مرادفت ہی مسلم نہیں تغییر بالید کا تحقق اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کے سامنے
مثلاً کوئی تصویر ذی روح کی رکھی ہے اس شخص نے اس کو توڑ پھوڑ دیا یا شراب کا شیشہ رکھا ہے اس نے
اس کو گرا دیا تو اگر کسی کو اس کی ہمت ہو اس کو اجازت ہے بہر حال اس سے خروج کا اذن لازم نہیں آیا۔ اور

یہی تفسیر ہے اس حدیث کی جو مشکوٰۃ باب الامر بالمعروف میں بروایت بیہقی مروی ہے۔ وعن عمر بن الخطاب قال
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ تصیب امتی فی آخر الزمان من سلطانہم شدائد لا ینجو منہ الا رجل عرف دین اللہ
فجاہد علیہ بلسانہ ویدہ وقلبہ فذلک الذی سبقت لہ السوابق ورجل عرف دین اللہ فصدق بہ ورجل
عرف دین اللہ فسکت علیہ فان رای من یعمل الخیر احبہ علیہ وان رای من یعمل بباطل ابغضہ علیہ فذلک ینجو
علی ابطانہ کلہ اور یہ بھی اس وقت جب اس کی سند صحیح ہو ورنہ اگر اس کی سند ضعیف ہو تو معارضہ ہی نہیں اور
حاجت تاویل ہی نہیں۔ یہاں تک احادیث کی شافی تطبیق اور اس کے ضمن میں اصل مسئلہ کی کافی تحقیق ہو چکی اب
مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کے متعلق کچھ ضروری فروع و لواحق اقوال فقہاء سے نقل کر دیے جاویں کہ
احادیث مذکورہ و دیگر احادیث باب کی شرح و تفسیر ہیں اور ان کے مدلولات کی غالب تعیین ہو جاوے اور بعض جو
ایہام تعارض ہو سکتا ہے وہ بھی مرتفع ہو جاوے کیونکہ ان اقوال میں بطور استدلال کے اس قسم کی بہت سی احادیث کی
تعرض ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ فقہاء نے ان احادیث کے کیا معنی سمجھے ہیں اور معانی احادیث کے سمجھنے میں بروئے
شہادت اکابر امت فقہاء کے برابر کوئی طبقہ اہل علم کو نہیں سمجھا گیا کما نقل الترمذی بعد ذکر الاحادیث فی غسل المیت قال و
لیس لغسل المیت عندنا حد موقت ولیس لذلک صفۃ معلومۃ ولکن یطہر اہ ملخصا وکذلک قال الفقہاء
وھم اعلم بمعانی الحدیث (باب ما جاء فی غسل المیت) وہ فروع و لواحق یہ ہیں اور تسہیلاً للضبط اس میں سب امور
مخلہ امامت کے احکام و اقسام کو لے لیا ہے اولاً وہ اقسام بشکل جدول بھی اور عبارت میں بھی لکھے جاتے ہیں کہ
بعد احکام ذکر کیے جاویں گے وہ اقسام یہ ہیں۔

امر مخل بالامامۃ

عذر			منکر			
اختیاری یعنی قطع بلا سبب	غیر اختیاری مثل مرض مانع عن العمل یا سفر مسئلہ مجبور عنہ کل	کفر	فسق			
			غیر متعدی الی الغیر مثل شرب خمر وغیرہ	متعدی یعنی ظلم		
				باخذ الاموال		بالاکراہ علی المعصیۃ
				اجتہادی کا	غیر اجتہادی کا	
عدد ۱	عدد ۲	عدد ۳	عدد ۴	عدد ۵	عدد ۶	عدد ۷

یہ کل سات قسمیں ہیں امور مخلہ امامت کی۔ قسم اول۔ عذر اختیاری یعنی اپنے کو بلا سبب امامت سے

کا ظن غالب ہو تو اس احتمال کا انتفاء بھی شرط ہے جواز خلع کی۔ شبہ ثانیہ۔ عبارت ثامنہ سے معلوم ہوتا ہے
کہ امام کی اطاعت اس کے مخالف کے مقابلہ میں علی الاطلاق فرض نہیں جیسا عبارت سادسہ میں وجوب کا
حکم کیا گیا ہے بلکہ اس میں مصلحت و عدم مصلحت سے فیصلہ کیا جاوے گا اس سے مخالفت کی گنجائش معلوم ہوتی ہے
دفع۔ اس میں مطلق مصلحت و عدم مصلحت پر نظر کرنا مذکور نہیں بلکہ اس کا حاصل صرف معصیت و عدم معصیت پر
نظر کرنا ہے اور اس میں نہ کسی کو کلام ہے نہ عبارت منقولہ کے منافی ہے۔ شبہ ثالثہ۔ قال النووی فی حدیث مسلم
الا ان تروا کفرا قال الا ان ... فمعنی ما سبق انہ لا یجوز الخروج علی الخلفاء بمجرد الظلم او الفسق ما لم
یغیروا شیئا من قواعد الاسلام (باب وجوب الانکار علی الامراء) اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق
تغییر احکام سے جس میں بدعات قدیمہ و جدیدہ اور باجہ سب آ گئیں خروج جائز ہے۔
دفع۔ یہ تغییر وہ ہے جو حد کفر تک پہنچ جاوے و فیہ ... اور تغییر حد کفر تک پہنچنے والی وہ ہے جس میں
استخفاف یا استقباح امور دین کا ہو جس کا بیان قسم ثالث کے ذیل میں گذر چکا ہے یہاں احکام کا بیان بھی
ختم ہو گیا اس تفصیل سے احادیث مذکورہ مقام وغیر مذکورہ کی تطبیق میں اور زیادہ اعانت و اعانت حاصل ہو گئی
اور سب احادیث کے محامل کی غالب تعیین سے ان کے معانی و مدلولات کی مزید تعیین ہو گئی اور یہی غرض تھی
اس تفصیل کے ایراد سے کما ذکرنا فی تمہید التفصیل و لنختم ہذہ العجالۃ التی ہی فی التطبیق بین الاحادیث
اطیاب احسن مقال و لما کان الموضوع استقلال فی الافادۃ و رأینا تلقیبہا بجزء الکلام فی عزل
الامام و انتصاب امامہ۔ والحمد للہ اولا و آخرا و باطنا و ظاہرا۔

کتبہ اشرف علی لثلثۃ خمس مضت من رمضان سنہ ۱۳۴۷ھ

رسالہ ضم شارد الابل فی ذم شارد ابل

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بعد حمد و صلوٰۃ یہ ایک مختصر تحریر ہے ملقب بہ ضم شارد الابل فی ذم شارد ابل
جس کا مضمون عنوان کے دوسرے جزو سے ظاہر ہے اور جزو اول تاریخ ہے جزو ثانی کی یعنی جو لوگ جہل یا تجاہل
کے سبب مسلک تحقیق سے متوحش و منتشر ہیں ان کو اس مستقر پر جمع کرنا مقصود ہے اور ایک خاص موضوع پر خاص طور سے
لکھنے کی احتیاج دو وجہ سے نہ تھی ایک اس لئے کہ مسئلہ اس قدر بدیہی جلی ہے کہ اس کو امارت کی بھی حاجت
نہیں اس کی تقویت کیلئے کچھ لکھنا موجب ہے اس کے خفی یا نظری ہونیکا جو خلاف واقع ہے دوسرے اس سے
کہ دوسرے مستند علماء اس پر ضرورت سے زیادہ لکھ بھی چکے ہیں وہ ہر پہلو سے کافی ہے یعنی شرعی طور پر

بالصوم فانه له وجاء متفق عليه (مشکوٰۃ)

(فی تفسیر الآیۃ) اس کو نکاح کر لینا چاہئے کیونکہ نکاح نگاہ کے پست ہونے میں اور شرمگاہ کے محفوظ رہنے میں خاص دخل ہے اور جو شخص مقدرت نہ رکھے (اور اس سے نکاح نہ کر سکے) وہ روزے رکھنا اختیار کرے وہ روزہ اس کے لئے (گویا) رگیں خصی ہونا ہے۔ اھ

وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تزوج العبد فقد استكمل نصف الدين فليتق الله في النصف الباقي رواه البيهقي (ترغيب)

حضرت انس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب بندہ نکاح کر لیتا ہے وہ آدھا دین کامل کر لیتا ہے اب اس کو چاہئے کہ بقیہ نصف میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے

وعن ابی نجیح ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال من کان موسرا لان ینکح ثم لم ینکح فلیس منی رواه الطبرانی باسناد حسن (ترغیب)

ابو نجیح سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص قدرت میں نکاح کی وسعت رکھتا ہو پھر نکاح نہ کرے وہ مجھ سے تعلق نہیں رکھتا

وعن ابی ذر فی حدیث طویل قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لعکاف یا عکاف هل لک من زوجة قال لا قال ولا جارية قال ولا جارية قال وانت موسر بخير قال وانا موسر بخير قال انت اذا من اخوان الشياطين لو كنت من النصارى كنت من رهبانهم ان سنتنا النكاح شراركم عزابكم واراذل موتاكم عزابكم ابالشيطان تمرسون ما للشيطان سلاح ابلغ في الصالحين من النساء الا المتزوجون اولئك المطهرون المبرؤن من الخنا الى قوله ويحك يا عكاف تزوج والا فانت من المذبذبين رواه احمد (جمع الفوائد)

حضرت ابو ذر سے ایک حدیث طویل میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عکاف سے فرمایا اے عکاف کیا تیری بیوی ہے انہوں نے عرض کیا نہیں آپ نے فرمایا اور نہ لونڈی عرض کیا اور نہ لونڈی آپ نے فرمایا اور تو خیر سے وسعت والا ہے عرض کیا اور میں خیر سے وسعت والا ہوں آپ نے فرمایا تو اس حالت میں تو شیطان کے بھائیوں میں سے ہے اگر تو نصاریٰ میں سے ہوتا تو ان کا راہب ہوتا بلاشبہ ہمارا طریقہ نکاح ہے تم میں سب سے بدتر بے نکاحے ہیں اور مرنے والوں میں بھی سب سے بدتر بے نکاحے ہیں کیا تم شیطان سے لگے ہو شیطان کے پاس عورتوں سے زیادہ کوئی ہتھیار نہیں جو صالحین میں کارگر ہو مگر جو نکاح کئے ہوئے ہیں وہ لوگ بالکل مطہر اور فحش سے مبرا ہیں الخ پھر فرمایا کم بختی اے عکاف نکاح کر لے ورنہ تو تو بار والوں میں سے ہوگا۔

یہ چار حدیثیں ہیں جو نمونہ کے طور پر ذکر کی گئیں اور اس باب میں بکثرت احادیث وارد ہیں ان میں سے پہلی حدیث میں امر کا صیغہ وارد ہے جو کہ بانضمام قرائن مقامیہ یعنی سببیت نکاح لغض البصر واحصان الفرج جو کہ دونوں دین میں واجب ہیں اور نصب بدل یعنی صوم وقت العجز نکاح کی مطلوبیت صاف مفہوم ہے خواہ واجب ہو خواہ مستحب باختلاف احوال دوسری حدیث میں اس کی فضیلت فرمائی ہے کہ تکمیل ایمان ہے۔ تیسری حدیث میں وسعت

نکاح کی مشروعیت بدرجۂ اولیٰ ثابت ہو گئی کیونکہ قانونی نابالغ شرعاً یا بالغ ہونگے یا نابالغ ہونگے اور دونوں کے
نکاح کی مشروعیت ثابت ہو چکی کسی دلیل مستقل کے قائم کرنے کی حاجت نہیں جسمیں قانونی عمر سے کم عمر کی تصریح کیجاتی
نکاح کا حکم ہو مگر ہم تبرعاً ایسی مستقل دلیل کا بھی ذکر کرتے ہیں اور وہ دلیل کی حدیثیں ہیں جنمیں سے ایک میں
بعنوان عدد عمر کی تصریح ہے جس میں بعض اوقات شرعی بلوغ بھی نہیں ہوتا اور ایک میں بعنوان بلوغ کے
جس کا منتہیٰ ہے پندرہ سال ہے عمر کا ذکر ہے۔

عن ابی سعید وابن عباس قالا قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم من ولد لہ ولد فلیحسن اسمہ
وادبہ فاذا بلغ فلیزوجہ فان بلغ ولم یزوجہ
فاصاب اثما فانما اثمہ علی ابیہ وعن عمر بن الخطاب
وانس بن مالک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فی التوراۃ مکتوب من بلغت ابنتہ اثنتا
عشرۃ سنۃ ولم یزوجہا فاصابت اثما فاثم ذلک
علیہ رواہما البیہقی فی شعب الایمان (مشکوۃ)

(ترجمہ) حضرت ابو سعید و حضرت ابن عباس سے روایت ہے
دونوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس کے بچہ
پیدا ہو اس کو چاہئے کہ اس کا اچھا نام رکھے اور اچھی تعلیم دے
پھر جب وہ بالغ ہو جاوے (جس کا منتہیٰ پندرہ سال ہے جو
لڑکے کی قانونی عمر سے کم ہے) اس کا نکاح کردے اگر وہ بالغ
ہو جاوے اور باپ اس کا نکاح نہ کرے پھر وہ کسی گناہ میں مبتلا
ہو جاوے تو اس کا گناہ (تسبب کے درجہ میں) صرف باپ ہی
پر ہوگا گو مباشرت کے درجہ میں خود اس پر ہوگا) اور حضرت
عمر اور حضرت انس ابن مالک سے روایت ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ توراۃ میں لکھا ہے جس کی لڑکی
بارہ سال کو پہنچ جاوے (جو لڑکی کی قانونی عمر سے کم ہے اور قرائن سے نکاح کی حاجت معلوم ہو) اور یہ شخص اس کا نکاح نہ کرے پھر
وہ کسی گناہ میں مبتلا ہو جاوے تو اس کا گناہ اس (باپ) پر ہوگا ان دونوں حدیثوں کو بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا
ہے (مشکوۃ) حدیثوں کی دلالت مدعا پر صاف ظاہر ہے۔

فصل رابع مسئلہ کے متعلق بعض شبہات کے جواب میں **شبہ اول**۔ قرآن مجید میں محل نکاح نساء کو فرمایا
ہے مثلاً فانکحوا ما طاب لکم من النساء اور نساء مخصوص ہے بالغات کیساتھ **جواب**۔ اگر اس کا حقیقت لغویہ
بھی ثابت ہو جاوے مگر حقیقت شرعیہ ہونے میں کلام ہے اور حقیقت و مجاز میں وہی اصطلاح معتبر ہے جس میں
تخاطب ہو سو قرآن مجید میں جو احکام عام ہیں صغیرات و کبیرات کو ان میں جابجا لفظ نساء ہی وارد ہے مثلاً ارشاد ہے

لا یسخر قوم من قوم عسیٰ ان یکونوا خیرا منہم ولا
نساء من نساء عسیٰ ان یکن خیرا منہن (حجرات)

(ترجمہ) نہ مردوں کو مردوں پر تمسخر کرنا چاہئے شاید وہ ان سے بہتر ہوں
نہ عورتوں کو عورتوں پر تمسخر کرنا چاہئے شاید وہ ان سے بہتر ہوں

اور مثلاً ارشاد ہے۔

فان کن نساء فوق اثنتین فلهن ثلثا ما ترک | (ترجمہ) پھر اگر (وارث اولاد میں) عورتیں ہوں (دو یا) دو سے زیادہ تو اُن کو میت کے ترکہ میں دو ثلث ملیگا

ظاہر ہے کہ ان دونوں حکموں میں بالغات وغیرہ بالغات میں کوئی فرق نہیں اور جہاں مستضعفین کی تفصیل میں استعمال لغوی کی بناء پر نساء کے بعد ولدان بھی بڑھایا گیا ہے وہاں عذر کے سبب ضعف یا معنی کی تقویت کا عارض اُس اصل سے عدول کا سبب ہوگیا۔ اور ما بقی اپنی اصل پر رہیگا اسی طرح اور آیات میں بھی نساء عام معنی میں آیا ہے اور اگر ان میں شرعی مجاز بھی تسلیم کر لیا جائے تب بھی دوسرے دلائل قطعیہ مذکورہ بالا سے تعارض سے بچنے کے لئے نساء کو مجاز پر محمول کرنا واجب ہوگا۔

شبہ دوم وسوم۔ از جناب بعض ایڈیٹران اخبارات میں ایک آیت کے متعلق ہے دوسرا حدیث کے متعلق چونکہ ان دونوں شبہوں کا جواب اس کے قبل[۵] لکھا جا چکا ہے اس لئے اسوقت اُن کو مع اس جواب کے بعینہٖ نقل کر دیتا ہوں قولہ سے شبہ کی تقریر اور اقول سے جواب کی تقریر لکھی جاویگی قولہ اس میں شک نہیں کہ ایک مسلمان کیلئے کسی امر کی نوعیت کا بدلنا حرام ہی نہیں بلکہ نافرمان اور مجرم بنتا ہے لیکن نابالغ لڑکیوں کے جواز نکاح کا کوئی حکم اسلام میں نہیں ملتا۔ اسلام میں اسکی کوئی پوزیشن نہیں پائی جاتی بخلاف اس کے قرآن مجید کے پارہ چہارم رکوع ۱۲ میں نکاح کی عمر بتائی گئی ہے۔ وابتلوا الیتمیٰ حتی اذا بلغوا النکاح۔

اقول۔ آدمی جس فن کو نہ جانے اس میں کیوں دخل دے آیت کا مفہوم تفاسیر میں تو دیکھ لیا ہوتا یہاں قابلیت نکاح سے مراد پوری قابلیت ہے، اور پوری قابلیت بلوغ سے ہوتی ہے کیونکہ اس سے قبل وہ توالد و تناسل کی صلاحیت نہیں رکھتا اور نکاح سے اصل مقصود یہی ہے پس پوری قابلیت موقوف ہے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے قبل نکاح جائز نہ ہو ورنہ لازم آویگا کہ آج تک قرآن کو نہ کسی عالم نے سمجھا نہ کسی مجتہد نے کیونکہ مجتہدین کی اجماعی فتوی کتب مذہب میں نابالغ کے نکاح کے جواز میں مدون ہیں۔

قولہ نابالغہ کے نکاح کے جواز میں اکثر حضرت عائشہ صدیقہؓ کا نکاح پیش کیا جاتا ہے لیکن یہ بالکل غلط ہے کہ صدیقہؓ کا نکاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی حالت میں ہوا جب آپ نابالغہ تھیں ہم فروری [illegible] کے بلاغ میں اس غلطی کا ازالہ کر چکے ہیں کتاب اکمال فی اسماء الرجال کے ترجمے کے صفحہ ۱۲ پر حضرت اسماء کے حالات میں لکھا ہے کہ حضرت اسماءؓ کا بیٹا حضرت عبداللہ بن زبیر ۷۳ہجری میں سولی دیا گیا اور آپ اس واقعہ کے

[۵] اس رسالہ کے لکھنے کے قبل ۱۲

اپنا علمی و عملی عذر ظاہر کرچکا ہوں اور وہاں ہی یہ احتمال بھی ذکر کیا ہے کہ شاید غیر سیاسی طور پر کسی موقع پر اس کی تکرار (اعادہ) کی جاوے سو وہ موقع یہی ہے جس میں بجائے سیاسی کلام کے اپنے بھائیوں کے لئے ایک مفید مشورہ معروض ہے اور وہ یہ کہ حکومت سے اس قانون کے منسوخ کی درخواست دو بناؤں پر ہو سکتی ہے ایک تو اس بنا پر کہ یہ قانون خلاف معاہدہ عدم مداخلت فی المذہب ہے سو اگر اس بنا کو اختیار کیا جائے تو اس کی بھی ضرورت ہے کہ اس معاہدہ میں جو لفظ مذہب یا اس کا مرادف آیا ہے اس کے مفہوم کی تحقیق کی جائے جس میں باستقراء عقلی کئی احتمال ہیں ایک یہ کہ مراد اس سے وہ امور ہوں جن کو اہل حق نے عقل اول میں امور دینیہ کہا ہے جس میں نکاح بھی داخل ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے بھی عام معنی مراد ہوں یعنی وہ تمام امور جن کو شریعت نے قانون بتلا دیا ہے اس میں تمام دیانات و معاملات آگئے۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ مراد وہ امور ہیں جن کو عام خیالات سے دین کا کام سمجھا جاتا ہے خواہ دین میں اس کی کچھ اصل ہو یا نہ ہو اس میں جس طرح امور دین یعنی نماز و اذان و روزہ و حج و زکوٰۃ و نکاح وغیرہ داخل ہیں اسی طرح رسوم محرم و شب برات اور اعراس قبور بھی داخل ہیں۔

چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد مجموعہ معنی ثالث مع شعائر و میراث و وقف و قربانی و امثالہا ہوں اور احتمالات عقلیہ گو اور بھی ہو سکتے ہیں مگر تتبع سے وہی احتمالات لکھے گئے جن کا تذکرہ زبانوں پر آتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ ان کے علاوہ کوئی پانچواں مفہوم ہو اور ہر حالت میں جب لفظ مذہب کا مفہوم متعین ہو جاویگا تو آسانی سے معاہدہ کے خلاف ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ بھی ہو جاویگا اور بہت سے اختلافات رفع ہو جاویں گے اور بہت سے سوالات حل ہو جاویں گے چنانچہ بعضے سوالات دائرہ علی الالسنہ مع جوابات نمونہ کے طور پر ذکر کئے جاتے ہیں۔

سوال اول۔ اگر نکاح کا یہ قانون مداخلت فی الدین ہے تو حج، شراء، حفظ صحت کے قوانین بھی مداخلت فی الدین ہیں حالانکہ ان کے متعلق کوئی مطالبہ نہیں کیا جاتا۔

جواب۔ مذہب کے معانی مذکورہ میں سے جس معنی کے اعتبار سے دونوں میں فرق نہ ہو اس پر تو یہ جواب ہے کہ عدم التفات کے وقت سکوت کر لینے سے التفات کے وقت بھی سکوت کر لینا لازم نہیں اور جس معنی کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہو تو جواب ظاہر ہے اور اسی جواب مبنی علی الفرق کو میں نے اپنی ایک تقریر میں ذکر کیا ہے وھو ھذا۔

بڑا شبہ ان لوگوں کا یہ ہے کہ شرعی جائز کو قانوناً ممنوع کرنا مداخلت مذہبی نہیں ہے ورنہ بھنگ سے انکار جائز ہے اور قانوناً یہ انکار جرم ہے۔ پس یہ بھی مداخلت ہونا چاہئے حالانکہ اس کو کوئی مداخلت نہیں کہتا اس کے دو جواب ہیں ایک الزامی ایک تحقیقی۔ الزامی تو یہ کہ گاؤکشی بھی واجب نہیں جائز ہے تو کیا کوئی مسلمان گوارا کر سکتا ہے کہ یہ قانوناً جرم ہو جاوے۔ اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ جائز کے دو درجے ہیں ایک محض مباح جس میں کوئی حیثیت دین اور

طاعت کی نہیں جیسے معالجہ امراض کا اور اس کا ترک اور دوسرا وہ جس میں کوئی حیثیت دین اور طاعت کی بھی ہے اور معیار اس کا یہ ہے کہ اس کی فضیلت اور ترغیب شریعت میں آئی ہو جیسے نکاح کہ اس کی تاکید وارد ہے اور اس کے ترک بلا عذر پر وعید بھی یہ صاف دلیل ہے اس کے دین ہونے کی اسی لئے فقہاء نے جو نکاح کے اقسام اور ان کے احکام لکھے ہیں ان میں کوئی درجہ مباح کا نہیں ہاں عارض کے سبب مکروہ تو ہو جاتا ہے مگر فی نفسہ طاعت ہی ہے۔ اور فقہاء نے اس کو اس درجہ کی طاعت فرمایا ہے کہ اس کو اشتغال بالتعلم والتعلیم والتخلی للنوافل سے افضل کہا ہے۔ کذا فی الشامی ایسے نکاح کا کوئی نیا قانون بنانا مداخلت فی الدین ہے اور معالجہ کا قانون بنانا مداخلت فی الدین نہیں ہے۔

سوال دوم۔ مطلق نکاح دین ہے بقید صغر سن تو دین نہیں۔ جواب۔ معانی مذکورہ میں سے جس معنی کر دین ہے اس میں کوئی قید نہیں لہذا ہر عمر میں دین ہے۔ یہ تو اس جواب کی قانونی حقیقت ہے اور شرعی حقیقت اس جواب کی کسی قدر مہارت علم دین پر موقوف ہے وہ یہ کہ شرعی فقہی قاعدہ ہے کہ جو عمل اطلاق کے درجہ میں جس شان کیساتھ موصوف ہوتا ہے وہ اس قید جائز کیساتھ بھی صادر ہو گا اسی شان کیساتھ موصوف رہیگا۔ مثلاً نماز ظہر کی فرض ہے اور خاص کر یہ قید کہ دو ہی بجے کے وقت ہو فرض نہیں لیکن اگر دو ہی بجے پڑھی گئی تو اس کو بھی فرض کہیں گے۔ اگر کوئی ایسا قانون بنایا جائے کہ دو بجے پڑھنا جائز نہیں تو وہ مداخلت فی الدین یقیناً ہے۔ اسی طرح جب مطلق نکاح دین ہے تو اگر صغر سن کی حالت میں پایا جائے اس فرد کو بھی دین ہی کہیں گے تو اس کی ممانعت کا قانون بنانا مداخلت فی الدین ہوگی اور اسی طرح قربانی میں کہیں گے کہ قربانی عبادت ہے اگر بقید بقرہ ہو تب بھی عبادت ہے تو اس کی ممانعت مداخلت فی الدین ہوگی۔ خوب سمجھ لیا جائے۔

سوال سوم۔ قانونی بلوغ کے قبل کسی خاص عمر میں فرض و واجب نہیں۔ جواب۔ بعض حالات میں فرض و واجب بھی ہو جاتا ہے مثلاً صحت بدنیہ و قوت مزاجیہ کے سبب تقاضا شدید ہو اس حالت میں فرض و واجب ہو جاتا ہے۔ دوسرے جس معنی کر دین ہے اس میں فرض غیر فرض میں کوئی فرق نہیں جیسا فرض نماز اور نفل نماز سے روکنا برابر ہے اور اس دوسرے جواب کا مرجع وہی ہے جو سوال دوم کے جواب میں مذکور ہوا۔

یہ سب کلام اس وقت تھا جب بناء درخواست نسخ کی معاہدہ عدم مداخلت فی المذہب ہو اور ایک دوسری بناء درخواست نسخ کی اور ہے اور دوسری بناء اسلم ہے بالخصوص جو لوگ سیاسیات میں علماً و عملاً قاصر ہیں ان کے لئے تو بالتعیین اسی بناء کے اختیار کرنے کا مشورہ دیتا ہوں یعنی اگر کریں اور تحریک کے عام کرنے کیلئے کر ہی لینا اصلح ہے اور وہ یہ ہے کہ حکومت سے درخواست کی جاوے کہ اگر اس قانون کو خلاف معاہدہ

فن طب سے خارج ہے فن طب کا کوئی مسئلہ روح غیبی کے عدم یا وجود پر موقوف نہیں اطباء کے روح غیبی کے قائل
نہ ہونے کی بالکل ایسی مثال ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ حکیم فیثاغورس وجود افلاک کا قائل نہیں حالانکہ فیثاغورس وجود
افلاک کا منکر نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ نظام طلوع و غروب محفوظ رکھنے کیلئے حرکت ارض کافی ہے نظام شمسی
سے یہ تمام حسابات وجود پذیر ہو سکتے ہیں ذاتیات نظام یا لوازم غیر منفک نظام میں وجود افلاک داخل نہیں ہے
اگر افلاک کا عدم بھی فرض کر لیا جائے تب بھی نظام مذکور میں اختلال رونما نہ ہوگا جیسے وجود افلاک سے اس کا سکنات او
حرکت نظام پر کوئی موافق یا مخالف اثر نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ نظام کواکب کی حرکت سے منتظم ہو سکتا ہے مگر ابناء زمانہ
نے انکار افلاک کو اس کی جانب بلا دلیل منسوب کر دیا ہے حالانکہ اس انتساب کی کوئی دلیل نہیں رجماً بالغیب جو چاہتے
ہیں کہتے ہیں۔ اسی طرح اطباء کے نزدیک فن طب میں روح غیبی کی حاجت نہیں پس وہ انسان کو جسد و بخارات سے
کہ روح طبی ہے مرکب مانتے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ جسد مادہ کثیف ہے اور بخارات مادہ لطیف اور اطباء کی طرح
متکلمین کا بھی یہی خیال ہے کہ انسان کے تمام اجزاء ترکیبیہ مادی ہیں کوئی جزو مجرد نہیں کیونکہ ارواح متکلمین کے نزدیک
بھی مادی ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ ان کے نزدیک ان ارواح کا تکون و حدوث قبل حدوث الابدان ہو چکا تھا اور
ان کا مستقر عالم ارواح ہے اور ارواح ابدان سے مفارق ہو کر بھی باقی رہتی ہیں اور اطباء قائل ہیں کہ ارواح کا
تکون بھی بعد تکون ابدان کے ہوتا ہے اور فناء ابدان سے یہ بھی فنا ہو جاتی ہیں حضرات متکلمین روح کی ان الفاظ سے تعریف
کرتے ہیں الروح جسم لطیف سار فی البدن اور فرماتے ہیں روح جسم میں اس طریقہ پر ساری ہے جیسے عرق گلاب پتیوں میں
ساری رہتا ہے یہ سرایت حلول سریانی کے مشابہ ہے کیونکہ محل کے تجزیہ سے حال کا تجزیہ ہو جاتا ہے وھو شان الحلول
السریانی چنانچہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ صغر و عظم ارواح کا صغر و عظم ابدان کے تابع ہے تقریب الی الذہن کیلئے یوں سمجھئے کہ جیسے جسم
تعلیمی کو جسم طبعی سے نسبت ہوتی ہے وہی نسبت روح کو بدن سے ہے جسم طبعی اگر چھوٹا ہے جسم تعلیمی چھوٹا ہوگا جسم طبعی اگر بڑا
ہوگا جسم تعلیمی بڑا ہوگا۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔ البتہ جسم تعلیمی عرض ہے اور روح جوہر۔ حلول سریانی کے مشابہ کہنے کی اور عین
حلول سریانی نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ حلول میں وجود حال کا بدون محل کے متحقق نہیں ہوتا جیسا مصرح ہے اور یہاں وجود
روح کا بدون بدن کے ثابت ہے قبل تعلق و تکون بدن بھی اور بعد مفارقت بدن بھی یہاں تو روح کے متعلق ہوجانا
طور پر بقدر ضرورت متکلمین و اطباء کے مذہب کا بیان تھا۔ اب حکماء و صوفیہ کی سنئے۔ وہ فرماتے ہیں کہ انسان مرکب تو
ضرور ہے لیکن اس کے تمام اجزاء مادی نہیں بلکہ بعض اجزاء مادی ہیں بعض غیر مادی اس قدر پر تو دونوں کا اتفاق
ہے آگے اختلاف ہے کہ حکماء صرف نفس ناطقہ کے غیر مادی ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک صرف یہی ایک جزو غیر مادی ہے

اور شخصیت باقی نہ رہے گی کیونکہ شخصیت کے لوازم میں بالمعنی الاخص سے ہے وجب فیہ تعالی ولا یوجد فی
غیرہ تعالی وفیہ نظر ظاہر لان کون التجرد من اخص صفات الباری تعالی موقوف علی نفی التجرد
عن غیرہ ولو ثبت ففیہ مصادرۃ علی المطلوب ودوسٹحیل بان اخص صفات باری تعالی میں وجوب
بالذات ہے نہ کہ تجرد والبتہ قدم بالذات باتفاق حکماء واہل اسلام وقدم بالزمان عند اہل اسلام وجوب بالذات
کا مترادف ہے جو خص صفات ہے اس لئے اس قدم مترادف کی تجویز بھی غیر باری تعالی کیلئے باطل ہے
غرض صوفیہ تعدد اجزاء غیر مادیہ کے قائل ہیں سو ان کے نزدیک لطائف متعددہ میں مجردہ ہیں غیر متمکنہ ہیں حادث
ہیں بالذات بھی بالزمان بھی۔ یہ مضمون بطور تمہید ذکر کیا گیا ہے اور قوم کی غرض اصلی تحقیق ماہیت نہیں ہے
کیونکہ ان کا مقصود اصلی افعال کی بحث ہے کہ کونسا فعل قرب الٰہی پیدا کرتا ہے اور کونسا فعل بُعد پس صوفیہ
لطائف سے بحث من حیث الافعال کرتے ہیں جیسے اطبا بدن انسانی سے بحث من حیث الصحۃ والمرض کرتے
ہیں اس لئے میں ان کے افعال کا بیان شروع کرتا ہوں۔

نفس کا اصل فعل غفلت ہے باقی غفلت چونکہ کلی مشکک ہے اس لئے اس کے افراد شدت وضعف میں
مختلف ہیں اور بعض حضرات نے اس کو اس طرح تعبیر کیا ہے کہ نفس کا فعل شہوت ہے اور وہ بھی کلی مشکک ہے
اور دونوں تعبیروں کا ایک ہی حاصل ہے کیونکہ غفلت وشہوت میں تلازم ہے کیونکہ غفلت سے شہوت پیدا
ہوتی ہے اور شہوت سے غفلت۔ تو حاصل یہ ہے کہ فعل نفس مجموعہ شہوت وغفلت ہے بعض نے اس مجموعہ کو جزو
اول سے تعبیر کر دیا ہے بعض نے جزو ثانی سے اور نفس کے اس فعل کی اصلاح مجاہدات وطاعات سے ہوتی ہے
یعنی ریاضت وتقویٰ سے شہوت وغفلت میں کمی ہو جاتی ہے اسی کمی کا نام سکون ہے اس سکون وعدم سکون
کے صوفیہ نے تین درجے مقرر فرمائے ہیں (۱) سکون کامل وتام (۲) غیر کامل وغیر تام (۳) عدم السکون مطلقاً
درجہ اولیٰ میں نفس کا نام مطمئنہ درجہ ثانیہ میں لوامہ۔ درجہ ثالثہ میں امارہ بالسوء ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ نفس مجاہدہ وریاضت زہد وطاعت ورع وتقویٰ میں انسان کی مقاومت
کرتا ہے پس اگر نفس میں بالکل شان اطاعت پیدا ہو جاتی ہے تو مطمئنہ کہلاتا ہے کیونکہ یہ حالت اطمینان
کی ہے اور اگر کبھی نفس مطیع ہوتا ہے کبھی سطاع تو لوامہ کہلاتا ہے کیونکہ اس درجہ میں ارتکاب افعال شنیعہ سے
نادم بھی ہوتا ہے اور اپنے آپ کو ملامت کرتا ہے اور اگر نفس ہمیشہ مقاومت میں غالب وسطاع ہی رہے تو امارہ
بالسوء کہلاتا ہے کیونکہ ہمیشہ سوء وقباحت کی راہیں بتاتا ہے نفس مطمئنہ امور خیر میں مقاومت تو نہیں کرتا ہم

لیکن وساوس و خطرات پیش آجاتے ہیں مگر اس سے انسان کے اجر و کمال میں ازدیاد ہوتا ہے جیسے شایستہ گھوڑا کبھی کبھی کچھ شوخی کرتا ہے لیکن سوار کے اشارہ پر درست ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نفس مطمئنہ بھی وساوس و خطرات کے درجہ میں مقاومت کرتا ہے لیکن سالک کے اشارہ پر درست ہو جاتا ہے اسی وجہ سے نفس کی مقاومت کو کالعدم قرار دیا گیا ہے اور اس حالت کو سکون تام سے تعبیر کیا گیا ہے یہ تو لطیفہ نفس کا فعل تھا اور لطائف خمسہ باقیہ کا فعل مقصود کی طرف توجہ اور اس کا تصور ہے جو سب میں مشترک ہے اور اسی تصور کو ذکر یاد وغیرہ الفاظ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ میں آئندہ تفہیم کی سہولت کے لئے لفظ تصور ہی استعمال کروں گا تو ان لطائف خمسہ کے فعل تصور کی اصل حقیقت اس قدر ہے کہ نفس ذات باری تعالیٰ کا تصور ذہنی و ذکر مفرد کیا جائے اور لفظ اللہ کیلئے کوئی محمول یا خبر ثابت ہونا متعلق اصل ذکر کیلئے لازم نہیں جیسے اللہ قادر اللہ علیم اللہ حکیم کیونکہ بالاتفاق ایسا ذکر ایسا تصور جائز ہے اس قسم کا مراقبہ اثبات بالدلیل کا محتاج نہیں (بطور جملۂ معترضہ فرمایا یہاں سے ایک دوسرا مسئلہ بھی ثابت ہو گیا کہ باتفاق علماء جب ذکر قلبی بغیر اثبات محمول جائز ہے تو ذکر لسانی بھی جائز ہوگا اس میں کیا حرج ہے حقیقۃً ذکر لسانی تو ذکر قلبی ہی کی حکایت ہے۔ حکایت اگر محکی عنہ کے مطابق ہو اس میں کیا محذور ہے اسی سے امام ابن تیمیہؒ کا جواب بھی ہو گیا جو ایسے ذکر لسانی مفرد کو منع فرماتے ہیں وجہ جواب یہ کہ یہ تصور بھی ذکر جائز کی ایک فرد ہے گو تصدیق بھی مثل اللہ قادر وغیرہ منجملہ افراد ہے) اور چونکہ تصور کے درجات مختلف ہیں اس لئے تقریب و تسہیل فی الجملہ و تعیین درجات کے واسطے میں ایک تمثیل میں پانچ درجے بیان کرتا ہوں (۱) شخص محبوب موجود و حاضر نہ ہو بلکہ غائب و غیر موجود ہو اس کو یاد کیا جائے۔

(۲) وہ شخص سامنے موجود ہو لیکن مسافت بعیدہ پر جس سے خط و خال اچھی طرح نظر نہ آسکیں اس کا تصور کیا جائے۔

(۳) وہ شخص سامنے مسافت قریبہ پر موجود ہو جس سے خط و خال اچھی طرح نظر آسکیں اس کا تصور کیا جائے۔

(۴) وہ شخص بالکل قریب موجود ہو کہ تصور و دیدار میں استغراق و محویت ہو جائے کہ فرط عشق و محبت کی وجہ سے اپنی بھی خبر نہ رہے۔

(۵) وہ محویت یہاں تک ترقی کرے کہ بیخبری کی بھی خبر نہ رہے۔

یہ پانچوں درجات ہیں تصور کے درجۂ رابعہ و درجۂ خامسہ کو نعاس و نوم غرق کی مثال سے واضح کیا جا سکتا ہے درجۂ رابعہ بالکل نعاس کے مانند ہے کہ نعاس میں صاحب نعاس کو یہ علم ہوتا ہے کہ میں نعاس میں ہوں لیکن جسم و دماغ پر ایک نیم شعوری کی کیفیت چھائی ہوتی ہے گو اور اشیاء سے لاعلمی ہوتی ہو مگر اس لاعلمی کا علم ہوتا ہے درجۂ خامسہ بالکل نوم غرق کے مانند ہے کہ صاحب نوم غرق کو اس کا علم بھی نہیں ہوتا کہ میں نوم میں ہوں اور مجھ کو علم نہیں ہے (لایدری)

اصطلاحی فنا کا مصداق ہو جاتا ہے ورنہ وہ صاحب تمام عرفان نہیں بن سکتا ہے کیونکہ تمام عرفان کے لئے حق میں ہونا ضروری ہے کہ باطل و غیر حق سے بھی لاعلمی و بے خبری ہو۔ اب ہم ان درجات خمسہ کے اصطلاحی اور عرفانی نام بتلاتے ہیں۔ درجۂ اول کا نام ذکر ہی ہے کیونکہ اس میں ذکر ہی ہوتا ہے درجۂ ثانی کا نام حضور ہے کیونکہ اس میں حضور دائمی سالک کو میسر ہوتا ہے درجۂ ثالث کا نام مکاشفہ ہے کیونکہ اس درجہ میں کشف کے درجے قرب کی وجہ سے حضور تام ہو جاتا ہے اور کشف کا حال ظاہر ہوتا ہے درجۂ رابع کا نام شہود و مشاہدہ ہے کیونکہ اصطلاحاً شہود و مشاہدہ حضور تام کو کہتے ہیں اور اس درجہ میں حضور تام اکمل ہے نہایت پختگی و زیرکی کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔ درجۂ خامس کا نام فنا بھی ہے کیونکہ محویت کی وجہ سے اپنی ہستی کا علم نہیں ہوتا اور درجۂ سادس کا نام معاینہ ہے کیونکہ معاینہ کو مراد اصطلاحاً وہ حضور و معاینہ ہے جو شہود اصطلاحی سے زائد ہو اور معاینہ بھی شہود اصطلاحی سے زائد ہوتا ہے کیونکہ لاعلمی سے بھی لاعلمی ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کا نام فناء الفنا بھی ہے کیونکہ غایت محویت کی وجہ سے اپنی لاعلمی کا بھی علم نہیں ہوتا ہے

ہو فنا اللہ میں کہ تو نہ رہے ۔۔۔ تیری ہستی کا رنگ و بو نہ رہے
تو درو گم شو وصال این ست و بس ۔۔۔ گم شدن گم کن کمال این ست و بس

جس طرح ہم نے تفصیل میں حضور و ذکر کے درجات خمسہ مقرر کئے ہیں اور ان کا اصطلاحی نقل کئے ہیں بعینہ یہی درجات خمسہ حضور و شعور و آگہی میں پائے جاتے ہیں اور ان درجات حضور کے اصطلاح صوفیہ میں بھی اسماء ہیں۔
(۱) ذکر (۲) حضور (۳) مکاشفہ (۴) شہود و مشاہدہ (۵) فنا (۶) معاینہ و فناء الفنا۔ پھر لطیفۂ قلب کا حال ذکر ہے لطیفۂ روح کا حال حضور لطیفۂ سر کا حال مکاشفہ لطیفۂ خفی کا حال شہود و مشاہدہ و فنا، لطیفۂ اخفیٰ کا حال معاینہ و فناء الفنا ہے بعض حضرات مشائخ کی رائے ہے کہ ذکر کی مختلف صورتوں میں اور قدر شوق کی ہو جائے کہ پانچوں لطائف خمسہ علیحدہ ذکر ہو جائیں یعنی ہر ایک کا حال جدا ہو سکے لیکن بعض حضرات کی یہ رائے ہے کہ صرف قلب ذکر کی مشق کی جائے جس سے ان سب کا حال صادر ہونے لگے اور اس کی بالکل ضرورت نہیں کہ پورا پورا کیا جائے کیونکہ کسی لطیفہ کا حال بغیر کسی لطیفہ کے حضرات لطائف کی طرف توجہ تفصیل کو حجاب سمجھتے ہیں حدیث شریف میں بھی ایسے امور میں صرف قلب ہی کا ذکر وارد ہوا ہے اور جو کہ مشائخ اہل لطائف کے نزدیک بھی ان لطائف خمسہ میں باہم اتصال ہے اس لئے صرف ذکر قلب سے بھی یقیناً لطائف میں آثار و احوال مذکورہ مترتب ہو جاتے ہیں کیونکہ لطائف مع بالاتصال کی مثال ایسی ہے کہ ایک آئینہ پر آفتاب کا عکس پڑ جائے اور اسی آئینہ کے مقابل میں دوسرا آئینہ بھی رکھ دیا رکھا جائے کہ آفتاب کا عکس اس میں بلا واسطہ نہیں ہے بلکہ اس آئینہ سے اس آئینہ میں بھی عکس آفتاب منعکس ہو۔ اسی

طرح ایک تیسرا آئینہ اس دوسرے آئینہ کے مقابل میں رکھ دیا جائے وھلم جرّا تو جیسے ایک آئینہ سے اور آئینہ بواسطہ متصلہ
نور آفتاب درخشاں ہوتا ہے ایسے ہی ذکر قلبی سے اور لطائف میں بھی آثار مطلوبہ نمایاں ہوتے ہیں (حتی کہ شدت اتصال
ہی کی وجہ سے لطائف کے متعلق صوفیہ میں یہ بھی اختلاف ہو گیا ہے کہ بعض حضرات ان میں تغایر حقیقی و تغایر اعتباری کا قائل
ہو گئے ہیں وہ فرماتے ہیں جیسے ایک شخص صفات متعددہ سے موصوف ہو مثلاً عالم حافظ قاری شاعر کاتب ہو
مختلف اوقات میں مختلف القاب سے یاد کیا جاتا ہو تو اس کے اوصاف و عوارض میں تعدد ہے اور مصداق ایک ہے۔ ۵

عباراتنا شتی وحسنک واحد   وکل الی ذاک الجمال یشیر

اور بعض حضرات لطائف خمسہ میں تغایر حقیقی مانتے ہیں امام غزالیؒ نے احیاء العلوم کے ربع ثالث مہلکات
عجائب القلب میں ان بعض لطائف سے تعرض کیا ہے اور ان کو متعدد مانا ہے) اس سلسلہ میں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ
حضرات صوفیہ کے نزدیک قلب صنوبری (مضغۂ لحم) اور شے ہے اور وہ قلب جو لطیفہ ہے اور شے ہے قلب صنوبری
جزو جسد ظاہری ہے اور وہ قلب جو لطیفہ ہے اس کا تعلق قلب صنوبری سے افاضۂ آثار و انوار کا ہے جیسے حکماء
بیان کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ مجرد ہے جزو بدن نہیں ہے مگر اس کا تعلق بدن سے تصرف و تدبیر کا ہے ایسے ہی بقیہ لطائف
اربعہ کو بھی خاص خاص مقامات جسد سے ایسا ہی تعلق ہے اسی تعلق کی وجہ سے جب ذاکر لطائف سے ذکر کرنا چاہتا ہے تو
ان لطائف کے خاص خاص مقامات کی جانب بھی جن کو ان لطائف سے تعلق ہے توجہ کرتا ہے (مقامات و محال لطائف
کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ ابھی آتا ہے) چنانچہ جب لطیفۂ قلب کو ذکر بتایا جاتا ہے تو قلب صنوبری کی جانب توجہ کی جاتی
ہے۔ وعلیٰ ہذا القیاس ہاں توجہ کے طریقے مختلف ہیں اور ان کی تفصیل کی حاجت بھی نہیں کیونکہ وہ عمل کرانے والے شیخ کی
تلقین پر موقوف ہیں جو طریقہ مناسب سمجھتا ہے بتا دیتا ہے۔

بطور تذییل معترضہ ایک مولوی صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا کہ حدیث شریف ان فی الجسد مضغۃ
اذا صلحت صلح الجسد کلہ واذا فسدت فسد الجسد کلہ الا وہی القلب۔ او کما قال صلی اللہ علیہ وسلم
میں قلب سے مراد لطیفۂ قلب نہیں مضغہ ہی مراد ہے مگر یہ حکم اصل میں اس لطیفہ کا ہے جس کو اس مضغہ کے ساتھ غایت اتصال
و تعلق کی وجہ سے ثابت کر دیا گیا ہے (جیسے حالات اور اس کو صورت علمیہ سے تعبیر کرتے ہیں) اب ان لطائف کے
مقامات و محال کو سمجھئے نفس کا محل ما تحت السرہ ہے وجداناً اس محل کی تخصیص کی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ یہ موقع
بدن انسان میں سب سے زیادہ محل شہوت ہے کیونکہ یہاں معدہ و فرج کا اتصال ہے اور یہ دونوں اصل الشرور و مادۂ جمیع
والمفاسد ہیں تو گو نفس کا عموماً تمام بدن سے تعلق ہے لیکن ما تحت السرہ سے مخصوص تعلق ہے کیونکہ شرف

وخناسہ کا تعلق زیادہ تر حلق و فرج سے ہوتا ہے کانہ مجمع البحرین الظلمانیین اور نفس کے علاوہ دوسرے لطائف کا تعلق بدن کے خاص مقامات و محال سے او جاں ان کے تجزی کے بے کیف ہے سو لطیفۂ قلب کا محل قلب صنوبری ہے جو پستان چپ کے نیچے ہے لطیفۂ روح کا محل پستان راست کے دو انگل نیچے قلب صنوبری کے محاذی ہے اسی وجہ سے دونوں لطیفۂ قلب و لطیفۂ روح کو ذاکر بنانے کیلئے دو ضربی ذکر کیا جاتا ہے (اس کے بعد حضرت اقدس نے ایسے انداز میں جو منت کش بیان نہیں ہو سکتا صرف دیکھنے ہی سے تعلق رکھتا تھا دو چار مرتبہ دلکش لہجہ میں جستہ آہستہ لفظ اللہ اللہ فرمایا اول مرتبہ ضرب میں سر مبارک سے داہنی جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب پھر دائیں جانب پھر بائیں جانب۔ میں خیال کرتا ہوں کہ اس طرز سے تمام مجمع سے ایک خاص کیفیت کا اثر ہوگا کیونکہ میرا جیسا قلب بھی باوجود قساوت کے کسی درجہ میں متاثر تھا) لطیفۂ سر کا محل سینہ کا وسط۔ لطیفۂ خفی کا محل دونوں ابروؤں کے درمیان میں ہے تقریباً للفہم یوں سمجھئے کہ فلاسفہ جس جگہ کو مجمع النور کہتے ہیں۔ اسی کے قریب لطیفۂ خفی کا محل ہے۔ لطیفۂ اخفیٰ کا محل ام الدماغ ہے۔ ام الدماغ دماغ میں ایک نقطہ ہے جس کو جوہر دماغ کا مرکز کہا جا سکتا ہے بعض حضرات صوفیہ نے ان لطائف ستہ کے الوان بھی بیان فرمائے ہیں جو ان کو لطائف کے ذاکر بنانے میں منکشف ہوئے ہیں مگر یہاں اشکال ہوتا ہے کہ لطائف مجردات ہیں اور مجردات تحیز و تمکن سے بالاتر ہیں اور امور غیر متحیزہ متلون نہیں ہوتے کیونکہ لوازم لون سے تجسم ہے۔ غیر اجسام میں کبھی الوان نہیں پائے جاتے تو لطائف کے الوان کیسے ہو سکتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ یہ الوان لطائف کے نہیں ہیں بلکہ یہ الوان لطائف کی تجلیات مثالیہ کے الوان ہیں جن کو محققین ناقابل التفات کہتے ہیں اور ان اشیاء کی طرف التفات کو حجاب بتلاتے ہیں مگر بعض حضرات اس التفات کو بھی دافع خطرات ہونے کے سبب معین فی المقصود تصور کرتے ہیں۔ اور تجلی مثالی ہر مجرد بے کیف شے کی ہو سکتی ہے حتی کہ واجب تعالیٰ شانہ کی بھی۔ چنانچہ ہزارہا ثقات ہیں کہ لوگوں نے باری تعالیٰ کو خواب میں دیکھا حالانکہ اس عالم میں مرئی کیلئے متجسم ہونا نہایت ضروری ہے تو یہ رویت فی الرؤیا تجلی مثالی پر محمول ہے۔ چنانچہ بعض لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو خاص شکل میں دیکھا ہے واقعہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی مثل تو ممتنع ہے لیس کمثلہ شئ لیکن اثبات مثال ممتنع نہیں۔ قال اللہ تعالیٰ و لہ المثل الاعلیٰ و قال فی مقام آخر مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح (المثل والمثال لفظان مترادفان مختلفان صیغۃً و متحدان معنیً) اور واجب کیلئے مثل نہ ہونے اور مثال نہ ہونے میں راز یہ ہے کہ مثل کا اطلاق مشارک فی النوع پر ہوتا ہے اور واجب تعالیٰ کیلئے کوئی نوع نہیں ہے جس میں کسی شے کی مشارکت ثابت ہو سکے لہٰذا واجب تعالیٰ کیلئے اثبات مثلیہ محال ہے اور مثال کا

اطلاق مشارکت فی الوصف پر ہوتا ہے اور وصف کلی مشکک ہے واجب تعالیٰ میں اشدیۃ واکملیۃ سے پایا جاتا ہے
مخلوق میں اضعفیۃ وانقصیۃ سے مثلاً حق تعالیٰ کیلئے بھی سمع وبصر ثابت ہے مخلوق کیلئے بھی تو مخلوق وصف سمع و
بصر میں واجب تعالیٰ کی مثال ہوئی مگر واجب تعالیٰ کا وصف سمع وبصر اقوی واعلیٰ ہے اور مخلوق کا اضعف
وادنیٰ باقی مطلق وصف میں مشارکت ہے اور اسی لئے اہل کلام نے جس جگہ واجب شئی کہا ہے اس کی تفسیر بالشیٔ
بحیث یسد احدھما مقام الآخر سے کی ہے البتہ بطور جملہ معترضہ فرمایا کہ حدیث خلق اللہ آدم علی صورتہ میں
صورت کے معنی یہی مثال ہیں یعنی خلق اللہ آدم علی مثالہ لان السمع والبصر وغیرھا مشترکۃ بین الممکن
والواجب فالممکن فی ھذہ الاوصاف مثال للواجب ولہذا نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عن
ضرب الوجہ لان الضرب قد یفضی الی ابطال ھذہ الاوصاف لوجود الاوصاف المذکورۃ التی ھی کمالات
الاوصاف بأسرھا فی الوجہ۔ اور اسی وجہ سے انسان کے جوارح میں چہرہ کا خاص احترام ہے اور خلق اللہ آدم
علی صورتہ میں صورت سے مراد شکل نہیں جو احاطہ حد واحد یا حدین یا حدود سے پیدا ہوتی ہے تاکہ صورت پر اشکال
ہو بلکہ صورت کے معنی ظہور کے ہیں جیسے کہتے ہیں صورۃ المسئلۃ ھکذا یعنی یہ عنوان مظہر حقیقت مسئلہ ہے اور
اسی ظہور کی وجہ سے شکل کو بھی صورت کہتے ہیں کیونکہ شکل کو بھی ذی شکل کے ظہور میں دخل ہے اور اسی طرح
مثال کیلئے مظہر ہوتی ہے اس لئے خلق اللہ آدم علی صورتہ فرمایا گیا ہے علماء نے اس کے اور بھی مختلف
جوابات دیئے ہیں۔ مثلاً الاضافۃ للتشریف کالاضافۃ بیت اللہ فالمعنی خلق اللہ آدم علی صورۃ
کریمۃ اوجدھا لہ وقال بعضھم المراد بالصورۃ الصفۃ کما یقال صورۃ المسئلۃ کذا ای خلق اللہ آدم
علی صفتہ ونعد یرجع الی ما قلنا اولاً ویحمل علیہ ما قالہ الصوفیۃ تخلقوا باخلاق اللہ الی غیر ذلک
من الاقوال التی بسطھا المحدثون فی شروحھم لکتب الاحادیث۔ الحاصل تجلی مثالی کی حقیقت یہ ہے کہ
ذی مثال کے مشابہ ایک ایسی شئے ظاہر ہو جس سے کسی قدر صحیح نہ کہ کماہو ذی مثال کا تصور ہو جائے باقی مثال
وذی مثال میں تشابہ من جمیع الوجوہ ضروری نہیں جیسے زید کالاسد بطور تشبیہ کہا جاتا ہے تو مقصود صرف
یہ ہوتا ہے کہ فقط وصف شجاعت میں دونوں شریک ہیں لا غیر گو وصف شجاعت بھی کلی مشکک ہے شیر
میں بہت زائد ہے زید میں بہت کم ہے اسی طرح جب باری تعالیٰ کو کسی شکل میں دیکھا جائے تو مثال تو حادث
ہوتی ہے لیکن ذی مثال قدیم ہے۔ پس یہ تجلی مثالی بعض خاص اوصاف کے اعتبار سے ہے نہ قدم وحدوث
کے اعتبار سے۔ رہا یہ کہ ایسی مناسبت تو حق تعالیٰ سے ہر مخلوق کو ہے تو کیا ہر مخلوق اس کی تجلی مثالی ہے؟

تصور اگرچہ نافع نہیں مگر خوش عقیدہ کیلئے مضر بھی نہیں ہے لیکن عوام الناس وضعیف العقائد کیلئے سخت مضر ہے۔ انھیں لوگوں کی وجہ سے حضرت مولانا محمد اسمٰعیل صاحب شہیدؒ نے تصور شیخ کو ما ھذہ التماثیل التی انتم لہا عاکفون کے ماتحت بحث ہوتی ہیں داخل کیا ہے کیونکہ متعارف تصور شیخ میں شیخ کی جانب اس قدر توجہ تام ہوتی ہے کہ شاغل غیر کا تصور بھی نہیں آنے دیتا اور اس قدر انہماک و استغراق اور اتنی توجہ میرے نزدیک ذوق وجدان سے خاص حق تعالیٰ کا حق ہے۔ پس غیر حق کی طرف ایسی توجہ شرک عملی کے مشابہ ہے کہ حق تعالیٰ کی طرف تو جو کہ مقصود بالذات ہیں اتنی توجہ نہیں کی گئی اور غیر حق کی جانب اس قدر توجہ کی گئی بعض غلاۃ تو شغل رابطہ میں حق تعالیٰ کی طرف بھی قصداً توجہ نہیں کرتے مجھکو تو یہ طرز قطعاً توحید کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ ایک حکایت یاد آئی حضرت سید صاحب رحمۃ اللہ علیہ کیلئے حضرت شاہ عبد العزیز صاحبؒ نے تصور شیخ تجویز کیا سید صاحب گو مرید و معتقد تھے لیکن انھوں نے ادب کے ساتھ نہایت صفائی سے تصور شیخ کرنے سے معذرت کی اور فرمایا یہ شرک ہے۔ شاہ صاحبؒ نے فرمایا ؎

بے سجادہ رنگیں کن گرت پیر مغاں گوید ۔۔۔ کہ سالک بے خبر نبود زراہ و رسم منزلہا

سید صاحب نے عرض کیا کہ جو ارشاد ہے وہ بجا و درست ہے۔ لیکن عارف شیرازی نے اس میں معصیت کا ذکر کیا ہے شرک کا نہیں کیونکہ معصیت کی دونا فرمانی ہے کہ اگر توبہ کی بھی توفیق نہ ہو تب بھی شقاوت دائمی کا موجب نہیں (؎ سہو جاتے ہے سزا میں عقوبت کے واسطے + آخر گناہ گار ہوں کافر نہیں ہوں میں + قالہ غالب الدھلوی ۱۲ جامع) اور وہ جبکہ مَی کو حقیقی معنی میں لیا جائے بخلاف شرک کے کہ مشرک کے لئے ہمیشہ کیواسطے باب نجات مسدود ہے حضرت شاہ صاحبؒ ناخوش نہیں ہوئے اور فرمایا معلوم ہوا کہ آپ کی طبیعت طریق ولایت کے مناسب نہیں اب ہم آپ کو راہ نبوت سے منازل سلوک طے کرائیں گے وقد فعل فعلاً لا یقدرہا من یقال فیہما ؎

ز دیرے چنیں شہریارے چناں ۔۔۔ جہاں چوں نگیرد قرارے چناں

تم الاصل ھہنا و تلوہ فائدتان الحقنا فیما بعد۔

فائدہ اولیٰ۔ ۱۹ رمضان ۱۳۴۹ھ بروز یکشنبہ وقت صبح ۷ بجے۔ ملفوظ بالا پر مولوی سعید احمد صاحب نے کچھ شبہات و سوالات لکھکر پیش کئے تھے۔ حضرت اقدس نے فرمایا کہ پہلے میری ایک تقریر سن لیجئے اسکے بعد ایک ایک شبہ پیش کر کے جواب سنتے جایئے گا پہلے لطائف ستہ کے ذکر کی اصل حقیقت جسکا اول اجمالاً ذکر

عن دلیل قوی وھو الظہور والقیاد ولان من لاحظ مشاغلہ الکثیرۃ صلی اللہ علیہ وسلم علم ما یتقن ان الذکر اللسانی کان لا یتحقق علی اکثر الاحیان الصلوۃ من ظہور دۃ المحن ثون فی ابواب لا یجتمع معہا الذکر اللسانی واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ بلکہ اگر ذرا غور کیا جائے تو صاف معلوم ہو جاویگا کہ ذکر قلبی خود ذکر لسانی کی اصل ہے کیونکہ ذکر قلبی کلام نفسی ہے اور ذکر لسانی کلام لفظی اور مسلم ہے کہ سہ

ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

شریعت میں بہت سے مواقع پر ذکر قلبی کو معتبر مانا ہے چنانچہ باتفاق امت اخرس کے ایمان کیلئے اقرار باللسان ضروری نہیں صرف توحید و رسالت کا تخیل جازم و اعتقاد کامل و تصدیق تام کافی ہے اسی طرح جو شخص بالقصد و الاختیار مضامین کفریہ کو الفاظ متخیلہ سے قلب میں جاگزین و مستقر کرے وہ شریعت میں کافر ہوگا۔ اس تحقیق سے ذکر لطائف اصطلاحاً دو چیزوں سے مرکب ہے (۱) فکر (۲) ذکر الذی ھو عبارۃ عن الشغل بالخاطر والتلفظ فکرہ ھہنا امراعاً خلقیۃ ہیں ان دونوں کے مجموعے یعنی مزاولات فکر و مواظبت ذکر سے محال لطائف میں مختلف اور نئے آثار و کوائف محسوس ہوتے ہیں خواہ وہ آثار و کوائف ان محال میں پہلے سے موجود ہوں اور احساس ظہور اب ہوا ہو خواہ ان آثار و کوائف کا حدوث ہی اب بعد فکر ہوا ہو اور یہ آثار و کوائف کبھی حرکات کی شکل میں ظہور پذیر ہوتے ہیں جن کا عروق ضوارب میں تو احساس ہی ہوتا ہے کیونکہ حرکات عروق ضوارب میں پہلے سے موجود ہیں اب مزاولہ فکر و شغل سے ظہور ہوا ہے نہ کہ تحقق وحدوث ولا یلزم تحصیل الحاصل اور بعض کا تحقق وحدوث ہی اب ہوا ہے پہلے کچھ نہ تھا اور کبھی یہ آثار و کوائف اصوات کے رنگ میں رونما ہوتے ہیں اور یہ اصوات کبھی غیر الفاظ ہوتے ہیں اور کبھی خاص خاص الفاظ جو محال لطائف میں مسموع ہوتے ہیں اور یہ الفاظ بعض کے نزدیک صرف خیالی ہوتے ہیں محل لطائف میں متکلم شروع تکلم آلات تکلم سے معدوم و مفقود ہوتے ہیں اور بعض فرماتے ہیں کہ یہ الفاظ خیالی نہیں ہیں بلکہ حقیقۃً محال لطائف میں پہلے سے موجود و محفوظ ہیں کیونکہ قرآن شریف میں ہے وان من شیٔ الا یسبح بحمدہٖ تو چونکہ محال لطائف بھی اشیا میں سے ہیں وہ بھی آیت شریفہ کے منطوق کے موافق تسبیح خداوندی میں مشغول ہونگے اور یہ تسبیحات یہی وہ الفاظ ہیں جو ذاکر کو کبھی محال لطائف میں محسوس و مسموع ہوتے ہیں۔ ھکذا قالوا ولکن فی بادی الرأی تکلف بارد مستغنی عنہ والظاھر ان المراد بھذا التسبیح دلالۃ المصنوعات علی صانعہا کما اشیر الیہ قولہ تعالیٰ ولکن لا تفقہون تسبیحہم فلو کان المراد بھذا التسبیح الالفاظ التی تسمع فی محال اللطائف لکان الظاھر ان یقال لکن لا تسمعون تسبیحہم واذ لیس فلیس نعم لا یلزم من تفسیر ھذا التسبیح فی الآیۃ بالدلالۃ المذکورۃ نفی التسبیح القالی لثبوتہ بدلائل اخر واللہ اعلم

من نفی اللسان نفی التکلم لان اللسان شرط عادی لہ فی ذوات اللسان لا شرط عقلی (کما سبق بعض
اسطر فی قول) یہ امر بھی یاد رکھنے کی چیز ہے (بطور جملہ معترضہ فرمایا) مجھ کو اس وقت ایک لطیفہ یاد آیا ایک مرتبہ ایک ہندو
نوجوان جو تھیجانہ کا رئیس تھا اپنے گرو کے ساتھ یہاں آیا قرآن مجید کے متعلق سوال کیا کہ اہل اسلام قرآن شریف کو اللہ تعالیٰ
کا کلام کہتے ہیں حالانکہ کلام کیلئے زبان کی حاجت ہے اور اللہ تعالیٰ زبان وغیرہ جمیع اعضاء سے منزہ ہے پس قرآن شریف
کلام اللہ کیسے ہوا میں نے کہا یہ تو بناء الفاسد علی الفاسد کی قبیل سے ہے آپ کا یہ مقدمہ ممہدہ ہی کہ کلام کیلئے زبان کی
حاجت ہو آگے ہی سے غلط و ناقابل تسلیم ہے کیونکہ اگر مطلقاً تکلم کیلئے زبان ہونا ضروری ہو تو خود تکلم تو زبان سے ہی ہوا کو
کہ زبان کیلئے بھی ایک دوسری زبان ہو اور دوسری زبان کیلئے تیسری زبان ہونا چاہئے وھلم جرا حالانکہ زبان متکلم
بالذات ہے اسکو واسطہ کی ضرورت نہیں ہاں انسان کو تکلم میں واسطہ زبان کی ضرورت ہے تو جب ایک ضعیف مخلوق
(زبان) بالذات بلا واسطہ زبان تکلم کرسکتی ہے تو حق تعالیٰ خالق کل شئی قادر علی الاطلاق کیونکر تکلم میں زبان کا
محتاج ہوگا میں سمجھتا تھا کہ شاید یہ میرا جواب نہیں سمجھیگا مگر چونکہ وہ اپنے طریقہ کے مطابق دھیان گیان کیا کرتا تھا اسلئے
سمجھ گیا اشغال و اذکار سے عقل و فہم میں بھی ازدیاد ہو جاتا ہے کما ھو مجرب للشاھد ومن ارتاب فلیجرب گو ایمان
سے جو عقل و فہم پیدا ہوتا ہے وہ اور نوع کا ہے اور نور ایمان کے روبرو ہوا کر دکھایا ہے علم سبحان اللہ کیسی معقول بات
فرمائی پھر اس نے مجھے اپنے تلامذہ کے وہ ہار یاد دیئے جو پہلے چھپائے ہوئے تھا میں نے اس کے اخلاص کی وجہ
سے خوشی قبول کر لیا لیکن یہ امر بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جیسے تسبیح اشیاء کی تسبیح اضطراری یعنی دلالت علی الصانع
ثابت ہے اسی طرح ایک اختیاری بھی ہے اہل کشف و کرامات نے تو اپنے مشاہدہ و کشف کی بناء پر اشیاء کی تسبیح
اختیاری کی حکایت کی ہے لیکن قرآن شریف سے بھی اسی مسئلہ ظنی کا اثبات کیا جا سکتا ہے حق تعالیٰ فرماتے ہیں
فقال لہا وللارض ائتیا طوعا او کرھا قالتا اتینا طائعین اس سے معلوم ہوا کہ ان میں طوع و اختیار ہے البتہ یہ
ممکن ہے کہ اور اشیاء کی تسبیح اختیاری ہماری تسبیح اختیاری جیسی نہ ہو کیونکہ ان میں ہمارے جیسے آلات نہیں
ہیں بلکہ ان کی تسبیح اختیاری وہ ہے جو ان کے شایان ہے بہرحال ان اصوات و الفاظ میں اہل فن کے دو قول
ہیں اول یہ کہ مزاولت فکر و شغل و یکسوئی سے قوت خیالیہ سے محال لطائف میں اصوات و الفاظ مسموع ہوتے ہیں
حقیقۃً تکلم ہے نہ اصوات و الفاظ فقط خیال کی کرشمہ سازیاں ہیں ثانی یہ کہ یہ اصوات و الفاظ محال لطائف
میں پہلے سے ثابت و موجود ہیں اور ان کا تکلم حقیقی ہے لیکن وہی تکلم جو محال لطائف کے مناسب ہو اور ان اصوات
و الفاظ اور اس تکلم کا احساس اب ہوا ہے اور مجھ کو اسلم و اصوب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یوں کہا جائے محال لطائف

جو اصوات والفاظ محسوس طور پر مسموع ہوتے ہیں ان کیلئے واقعی موجود یا متحقق ہونا کسی دلیل سے ضروری نہیں ہے احتمال ہے
کہ صرف قوت متخیلہ کی ہنگامہ آرائی ہو کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ محال لطائف میں تسبیح اختیاری پہلے سے موجود ہے
اور اصوات والفاظ سے مرکب ہے تب بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ذاکر کو مزاولت فکر سے یہی تسبیح مسموع ہو رہی ہے
اس لئے کہ احتمال اب بھی موجود ہے کہ ممکن ہے جو الفاظ مسموع ہو رہے ہیں وہ صرف خیالی ہوں اور جو الفاظ متحقق ہیں
وہ مسموع نہ ہوں فان التصدیق بوجود الالفاظ فی محل لا یستلزم استماع ما فیہ اور کبھی یہ آثار و کوائف الوان مختلفہ کے
رنگ میں نمایاں ہوتے ہیں جن کی تفصیل تقریر سابق میں بقدر ضرورت آپ حضرات کو معلوم ہو چکی ہے فلا حاجۃ
الی الاعادۃ بس خلاصہ مقام یہ ہے کہ مزاولت ذکر و مواظبت فکر پر بطریق منع الخلو یہ آثار و کوائف مجموعہ مرتب ہیں
جو علامات ہیں سرایت ذکر کی (۱) حرکات محال لطائف (۲) استماع الفاظ فی محال اللطائف (۳) احساس الوان
محال اللطائف۔ یہ تینوں آثار و کوائف انتہائی مشق سے پیدا ہوتے ہیں اور سرایت ذکر کی علامات سمجھے جاتے ہیں
کبھی یہ تینوں آثار مجتمعۃ مزاولۃ ذکر و فکر پر مرتب ہوتے ہیں کبھی ایک یا دو پائے جاتے ہیں یہ بات بھی فروگذاشت
کرنیکے قابل نہیں کہ ان تینوں علامات کا تحقق دال علی الولایۃ نہیں ان آثار و کوائف کے وجود سے مقبولیت پر استدلال
نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مزاولۃ فکر و شغل سے جو آثار متحقق ہوتے ہیں وہ محبوب کی صورت کے مانند ہیں جو عاشق کی
ذہن میں فرط عاشقی کی وجہ سے جم جاتی ہے جیسے صورت محبوب کا انتقاش فی الذہن سے ولایت و مقبولیت عند
اللہ المحبوب پر استدلال نہیں کیا جا سکتا اسی طرح ان علامات ثلثہ کے ظہور سے بھی ولایت و مقبولیت پر استدلال
نہیں کیا جا سکتا نیز یہ آثار سرایت ذکر کی محض علامات ہیں یہ سرایت ذکر کی حقیقت میں داخل یا اسکی خصائص
میں سے نہیں ہیں۔ مزاولت فکر و شغل سے اصل مقصود تو یہ ہے کہ ذہول و غفلت کم ہو اور اکثر اوقات تیقظ و
مشاہدہ جمال و کمال میں بسر ہوں ان آثار سے صرف تقویت و تائید کا فائدہ ہوتا ہے اور حکمت اس مشق کی
یہ ہے کہ بعض طبائع کو بعض اوقات میں وساوس و خطرات کا ہجوم ہوتا ہے اور وہ یکسوئی و دفع وساوس کے خواہاں ہوتے
ہیں اس لئے شیخ کامل اس ذکر لطائف کی مشق کراتا ہے تاکہ سکون و طمینان حاصل ہو جائے اور طبیعت سے پراگندگی و تشتت
و انتشار وساوس دور ہو جائے جیسے مسمریزم میں مشق کرائی جاتی ہے کہ کسی کاغذ پر سیاہ نقطہ لگا کر مشق یا ذہن کو
دیکھتے ہیں اہل طریق بھی کبھی لفظ اللہ کا کاغذ پر لکھکر اس پر نظر جماتے ہیں کبھی عمل سکتاب تجویز کرتے ہیں یعنی برابر
اللہ اللہ اللہ لکھتے چلے جاتے ہیں کہ اسم اعظم قلب و ذہن میں کماحقہ مستقر و متمکن ہو جائے لیکن یہ دونوں چیزیں مقصود بالذات
نہیں بلکہ صرف وسیلہ یکسوئی ہیں جو کہ ایک درجہ میں شرعاً بھی مطلوب ہے جبکہ بعض افراد کی شرعی مطلوبیت کا وجہ

اس سے واضح ہوتا ہے کہ تقاضائے طعام کے وقت قبل نماز طعام سے فراغت حاصل کرنیکا حکم ہے تاکہ یکسوئی ہوجائے اور نماز اعتدال و اطمینان سے ادا کی جائے۔ تو طعام سے فراغت مقصود بالذات نہیں بلکہ یکسوئی کا وسیلہ ہے تاکہ نماز بجمعیت القلب ادا ہو سکے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اسی طرح نقطہ سیاہ کو ٹکٹکی باندھکر دیکھنا اور عمل اسکتاب مقصود بالذات نہیں بلکہ وسیلہ یکسوئی ہیں مگر مقدمۃ العبادۃ ہونیکی وجہ سے ان کا شمار حسنات ہی میں ہے اور موجب اجر و ثواب ہیں جیسے فراغت از طعام بقصد اطمینان نماز باعث اجر و ثواب ہے اگر یہ کوائف مقدمۃ العبادۃ نہ بنائی جائیں تو پھر ان کا کچھ اجر نہیں نہ یہ مقاصد ہیں چنانچہ ان الوان وغیرہ کا انکشاف غیر مسلمین تک کو بھی یکسوئی سے حاصل ہوجاتا ہے حتی کہ مجانین کو بھی چنانچہ شرح اسباب میں بالتصریح مذکور ہے کہ جنون میں کشف ہوجاتا ہے کیونکہ بعض اوقات مجنون کے تخیلات بھی کسی ایک امر پر مجتمع ہوجاتے ہیں۔ نیز اگر کسی شخص کو کسی معصیت کے ارتکاب میں یکسوئی ہوجاوے تب بھی اس کو کشف حقائق کونیہ ہو سکتا ہے بلکہ بعض لوگوں کو فطرۃً کشف سے مناسبت ہوتی ہے ان کو اکتساب یکسوئی کی بھی ضرورت نہیں ہوتی چہ جائے اسلام کی۔ یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ اوپر جو مشق لطائف کے متعلق مشائخ کا اختلاف نقل کیا ہے کہ بعض اس کو معین فی الذکر قرار دیتے ہیں اور بعض اس کو موجب تشتت حال قرار دیتے ہیں یہ اختلاف مشق دوام تفصیلی میں ہے باقی نفس مشق اور توجہ میں اختلاف نہیں یعنی بعض اہل سلسلے کے لوگ بھی کراتے ہیں جو مشق لطائف کو موجب تشتت کہتے ہیں چنانچہ ایک شغل ایسا بھی ہے کہ ذکر تمام اعضا و جوارح سے متعلق ہو یعنی ذکر کے وقت یہ تصور اجمالی کرتا ہے کہ یہ سب ذکر کر رہے ہیں ایسے ذکر و شغل کو اہل فن سلطان الاذکار کہتے ہیں۔ سلطان الاذکار سے بھی ایسی ہی حرکات پیدا ہوجاتی ہیں یعنی عروق ضوارب کے تحرکات کا احساس ہوتا ہے کبھی چڑیوں کی سی آوازیں سنائی دیتی ہیں وعلیہ ینطبق ما قال العارف الشیرازی ؎

کس ندانست کہ منزل گہ آں یار کجا است	ایں قدر ہست کہ بانگ جرسے مے آید

ذکر کے تکلف محض کبھی رعد و صاعقہ کی خطرناک گرجیں سنی ہوتی ہیں گاہی یہ بھی ہوتا ہے کہ ذاکر ان آثار کے ہجوم سے خائف و پریشان ہوجاتا ہے۔ مکتوبات قدوسیہ میں اس کیفیت کا بہت ذکر ہے۔ شیخ جلال الدین تھانیسری نے اپنے حالات میں ان کوائف کو بار بار لکھا ہے حضرت کی تسلیات و تشفیات موجود ہیں۔ ایسے موقع پر شیخ کامل کی تسلی و الفاظ تشفی سے ہی کشتی پار ہوجاتی ہے۔ اکثر لوگوں کو سلطان الاذکار کے آثار و علائم سے ایک غلطی ہوگئی ہے وہ ان آثار کو کائنات ملکوتیہ کا انکشاف سمجھے حالانکہ بالیقین یہ دعوی کرنا صحیح نہیں کیونکہ یکسوئی سے اکثر کائنات ناسوتیہ ہی کا انکشاف ہوتا ہے گو بقلت و ندرت بعض اوقات کائنات ملکوتی بھی منکشف ہوجاتے

ہیں اور سلطان الاذکار میں اعضاء و جوارح کی جانب اجمالی توجہ ہوتی ہے تفصیل نہیں۔ اس میں حبس دم سے بھی
کام لیا جاتا ہے کیونکہ حبس دم سے یکسوئی میں اعانت ہوتی ہے البتہ حبس دم باندازہ ضبط و تحمل و بقدر طاقت ہونا چاہئے
اور اکثر نے اس وقت اس کو ترک کر دیا ہے حضرات صوفیہ نے اشتغال کی اصل اس حدیث سے نکالی ہے۔
اجعل بصرک حیث تسجد (یعنی حالت قیام صلوٰۃ میں اپنی نظر کو جائے سجدہ پر مقصور رکھو) کہتے ہیں کہ حضور
صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم جمعیت خاطر اطمینان قلب یکسوئی کی تحصیل کیلئے دیا ہے لیکن حق یہ ہے کہ اس
حدیث سے ثبوت شغل پر استدلال یقینی نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم مراعات ادب و تعظیم کیلئے
ہو واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال البتہ احتمال ثبوت ضرور ہے اور یہ امور ظنیہ میں احتمال بھی کافی ہے جو اجتہاد
کے انضمام سے راجح بھی ہو جاتا ہے کیونکہ اس احتمال سے اس امر کا تو یقین ہو جاتا ہے کہ صوفیہ کا تجویز فرمودہ شغل
شریعت مطہرہ میں بے اصل نہیں جیسے حضرات مجتہدین فقہاء بدون نصوص صریحہ کے بعض احتمالات پر
محض ذوق سے احکام ظنیہ ظاہرہ کا استنباط کرتے ہیں اسی طرح یہ حضرات بھی احکام خفیہ باطنہ کا استخراج کرتے
ہیں کیونکہ یہ حضرات بھی فن طریقت کے احکام باطنہ میں مجتہد ہیں (فرع) اور اس حدیث اجعل بصرک
حیث تسجد سے ایک اور مسئلہ یاد آگیا وہ بھی تکمیلاً للفائدہ بیان کئے دیتا ہوں۔ احناف میں اختلاف ہو رہا ہے
کہ آیا مصلی کیلئے صرف طولاً یا عرضاً بشکل محراب خط کھینچ دینا سترہ ہو سکتا ہے یا نہیں۔ امام محمد صاحب سے
احدی الروایتین یہ ہے کہ خط کھینچنا مسنون نہیں اور خط سترہ نہیں بن سکتا ہے اکثر مشائخ کا اسی روایت پر
عمل ہے واختارہ صاحب الھدایۃ لان الخط لا یحصل المقصود اذ لا یظہر للمارین من بعید امام محمد صاحب
کی دوسری روایت یہ ہے کہ سترہ کیلئے خط کھینچنا بھی کافی ہے کیونکہ ابو داؤد کی حدیث میں ہے فان لم یکن معہ عصا
فلیخط خطاً گو یہ حدیث ضعیف ہے (وبضعفہ تعلل الروایۃ الاولیٰ عن الامام محمد) لیکن فضائل اعمال میں حدیث
ضعیف بھی معمول بہ ہو سکتی ہے کما ثبت فی اصول الحدیث والفقہ۔ ونقل القدوری کفایۃ الخط عن ابی یوسف
ایضاً وقال العلامۃ ابن الھمام صاحب فتح القدیر السنۃ اولیٰ (ولو کانت ضعیفۃ) اولیٰ بالاتباع (وان لم یحصل مقصود
ما) مع انہ یظہر فی الجملۃ اذ المقصود جمع الخاطر بربط الخیال بہ کیلا ینتشر کذا فی البحر وشرح المنیۃ قال فی الحلیۃ
وقد یعارض تضعیف تصحیح احمد وابن حبان وغیرہما اس اختلاف کے متعلق میرے ذہن میں عرصہ سے ایک
تطبیق ہے میں اسے بیان کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ سترہ میں دو حکمتیں ہیں ایک مار کے اعتبار سے دوسرے مصلی
(ممرور بہ) کے اعتبار سے۔ مار کے اعتبار سے تو یہ حکمت ہے کہ وہ مصلی کے سامنے سترہ کے اندر ہو کر نہ جائیگا

دور ہی سے اس کی مخالفت معلوم ہو جائیگی اور مصلی کے اعتبار سے یہ حکمت ہے کہ خیال اس خط سے مربوط رہے
خیال میں انتشار و پراگندگی نہ ہو اور خیال کے ربط سے جمعیت خاطر حاصل ہو تا کہ صلوٰۃ کما حقہا ادا ہو سکے کما اشار
الیہ العلامۃ ابن الہمام اور یہی امام ابو حنیفہ نے جو خط کے مشروع ہونے سے انکار فرمایا ہے کما ہو الروایۃ الاولیٰ عن
الامام محمد رح وغالبا نظرا الی الحکمۃ للمار (ولان المار لا یدرک الخط لانہ لا یظہر من بعید فلا یمتنع عن
المرور بین یدی المصلی فخرج عن السترۃ وکان ہو المقصود واذا فات مقصود کون الخط سترۃ فات کون
الخط سترۃ) اغلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہی مطلب ہوگا ورنہ حدیث ابو داؤد فان لم یکن معہ عصا
فلیخط خطا کے ترک کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے اگر حدیث کو ضعیف بھی مان لیا جائے تب بھی جواز تو ثابت ہو
ہی جائیگا کما ہو الروایۃ الثانیۃ عن الامام محمد حالانکہ امام احمد و امام ابن حبان وغیرہ محدثین نے حدیث کی تصحیح
بھی کی ہے کما قال فی الحلبۃ چونکہ امام ابو حنیفہ کے الفاظ بعینہا تو ہم تک پہنچے نہیں ہیں اس لئے غالب گمان
یہ ہے کہ امام صاحب نے نفی اثبات سے انکار فرمایا ہوگا اس گمان کی تائید امام محمد صاحب کی دوسری روایت
ہوتی ہے جس میں خط کا مشروع کہنے کی بنا پر منقول ہے اس میں کفایت خط کا اقرار غالبا نظرا الی حکمۃ المصلی المعمول بہ
وہو محمل حدیث ابی داؤد فانہ من قولہ علیہ السلام نص فی مطابقۃ اقوال الباب الاحادیث وتحملہا تابعۃ
لہا ولا تعتمد فی العکس لانہ عکس المقصود فلا تعارض بین الحدیث وبین حل ہذا الاختلاف کما لا تعارض
بین الروایتین عن الامام والحاصل ان الخط کاف فی حق المصلی ولیس بکاف فی حق المار واللہ اعلم بحقیقۃ الحال
آگے پھر اصل مقصود کی جانب عود کرتا ہوں بعض صوفیہ نے جو اس حدیث سے بعد الحدیث مسئلہ تصور شیخ کا اثبات
کیا ہے گو احتمالا ہی ہی تو غایت ما فی الباب یہ اثبات بلا نکیر کے ہوگا بعد اس قسم کے کل مضامین نکات ہی کی حیثیت رکھتے
ہیں اس لئے کہ حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ایسی تدابیر جزئیہ بیان کرنے کیلئے مبعوث نہیں ہوتے بلکہ انکی
بعثت کی حکمت اصلاح طرق نجات وبیان تدابیر فوز آخرت ہے ان کی تعلیم تو کلی طریقہ سے ہے اذکروا اللہ حتی یقولوا
انہ مجنون۔ الغرض ذکر لطائف و سلطان الاذکار وغیرہ سے مقصود اصلی یہی ہے کہ ذاکر کے دل و دماغ میں ایک مستحکم و راسخ ملکہ
یادداشت پیدا ہو جائے جس کے سبب اکثر اوقات مقصود سے ذہول و غفلت نہ ہو بلکہ ذکر میں مشغول رہے اسی کثرت
کو صوفیہ کے کلام میں دوام ذکر سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کو ہم نے اکثر اوقات میں ذہول نہ ہونے کے عنوان سے بیان
کیا ہے کیونکہ ہمیشگی کا وہ امر جس کے مناسب ہو کرتے ہے مثلا زید کہتا ہے کہ میں ہمیشہ پانچوں نمازیں ادا کیا کرتا ہوں
یعنی روزانہ عمرو کہتا ہے کہ میں ہمیشہ صلوٰۃ عید الاضحیٰ پڑھا کرتا ہوں یعنی سالانہ یہی قاعدہ کی بنا پر گویا دوام

کے مناسب ہوگا۔ اور وہ عدم ذہول فی اکثر الاوقات ہے کیونکہ ذکر سے جمیع اوقات کا احاطہ عادۃً ناممکن و مستحیل ہے کیونکہ نوم وغیرہ امور حیات انسان کیلئے عادۃً لابدی ہیں اور ان میں ذہول لازمی ہے اسی واسطے بعض حضرات صوفیہ نے لفظ دوام کو بدل دیا ہے اور فرمایا ہے کہ طریق میں مقصود کثرت ذکر و دوام طاعت ہے وکانہ الیہ اشار العارف الشیرازی بقولہ ؎

در بزم عیش یک دو قدح نوش کن برو — یعنی طمع مدار وصال دوام را

(وترجمہ بقولی) ؎

وہ ایک جام پی کے چلو بزم عیش سے — یعنی طمع نہ رکھو وصال دوام کی

مگر اس عبارت پر بھی یہ شبہ ہوتا ہے کہ جیسے ذکر سے جمیع اوقات کا احاطہ عادۃً ناممکن و مستحیل ہے اسی طرح طاعت سے بھی جمیع اوقات کا احاطہ عادۃً ناممکن و مستحیل ہے جواب یہ ہے کہ طاعت کو ذکر پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ ذکر میں فعل ایجادی کی ضرورت ہے، اور طاعت فعل ایجادی سے بھی وجود پذیر ہو جاتی ہے اور ترک و کف النفس سے کیونکہ ترک معصیت بھی طاعت ہے مگر ترک سے مراد وہی ترک ہے جس کی ابتداء بالقصد والنیۃ ہو اسی ترک کو کف النفس کہا جاتا ہے بشرطیکہ اضداد کا قصد طاری نہ ہو جائے اس کف النفس کیلئے بقاء نیت و قصد کی ضرورت نہیں بلکہ ابتداء میں نیت و استمداد سے حکماً استمداد نیت ثابت ہو جاتا ہے یعنی اگر ابتداء میں یہ نیت ہو کہ تمام معاصی کے ارتکاب سے ہمیشہ اجتناب کروں گا تو گو بعد میں اس نیت و قصد سے ذہول ہو جائے لیکن حکماً اس نیت و قصد کو موجود مانا جائیگا اور ترک معاصی کو کف النفس عنہا قرار دیکر امید اجر و ثواب قائم کی جائیگی دیکھئے صلوۃ میں بالاتفاق امت نیت شرط ہے لیکن ذہول عن النیۃ بھی بالاتفاق امت غیر مانع ہے یعنی الصلوۃ وجوداً نہیں ہے حتیٰ تحقق ما ینافی الصلوۃ ایک اور محسوس و بدیہی مثال ملاحظہ فرمائیے ماشی کی ایک خاص منزل تک چلتا چلا جاتا ہے اور مشی فعل اختیاری ہے جو بلا تحقق الاختیار نہیں ہوتا لیکن قصد و اختیار صرف ابتداء مشی میں ہوتا ہے عادۃً ہر ہر قدم پر نیت و قصد مشی مستحیل عادی ہے بلکہ ہر ہر قدم پر جو شخص قصد و اختیار کا استحضار کریگا اس کا چلنا معدوم ہو جیسے ماشی کے منزل مقصود تک پہنچنے کیلئے نیت استمداد کافی ہے خود استمداد نیت کی حاجت نہیں ایسے ہی دوام طاعت کیلئے نیت استمداد کف النفس عن المعاصی کافی ہے استمداد نیت کی ضرورت نہیں بلکہ ابتدائی نیت استمداد ہی سے اجمالی دوام حاصل ہو جاتا ہے میں اس کو ایک مثال سے واضح کرتا ہوں۔ فرض کیجئے کہ کسی کا ایک عاشق ہے ہر وقت اس کی یاد میں بیتاب مضطرب رہتا ہے لیکن بمقتضائے بشریت گاہے گاہے خفیف سا ذہول کے

وقفات بھی اس کے عاشقانہ رہ گئی ہیں، رہا ہونا تب تو اظہر من الشمس ہے کہ اس عاشق کا معشوق سے ذہول
ایسا نہ ہوگا جیسا اس کو اغیار روا جانتے ہیں ذہول ہے کیونکہ اغیار روا جانتے ہیں تو ذہول مطلق و ذہول تام ہوتا ہے بخلاف
معشوق کے کہ اس سے جو ذہول ہوتا ہے وہ مطلق و تام نہیں بلکہ ذہول قلیل و خفیف ہوتا ہے پس جیسے اس ذہول
عاشق کو کالعدم قرار دے کر یہ قرار دیا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ یاد اجمالی میں مشغول رہتا ہے اور اس کو مداومت یاد سے
تعبیر کیا جاتا ہے ایسے ہی نیت استمرار ترک معاصی سے طاعت کی مداومت اجمالی حاصل ہو جاتی ہے۔ ایک
دوسری مثال سنئے پیاسے کو پیاس کا احساس ہوتا ہے بھوکے کو بھوک کا احساس ہوتا ہے مگر اس بھوک
پیاس کے زمانہ میں کبھی کبھی خفیف سا ذہول بھی ہو جاتا ہے یا یوں کہئے کہ ذہول نہیں ہوتا بلکہ توجہ کم ہو جاتی ہے جو
منافی احساس و ذہول مطلق و تام ہے ایسے ہی مسلم کے ترک معاصی میں کبھی کبھی ترک معاصی سے خفیف سا ذہول
ہو جاتا ہے جو منافی طاعت نہیں و ذہول مطلق کبھی نہیں ہوتا لہذا انعقاد دوام طاعت پر کوئی شبہ نہ کرنا چاہئے
گو اہل ظاہر نے امکان دوام طاعت کا انکار کر دیا ہے کیونکہ ان کو اس کا مشاہدہ نہیں ہوا لیکن انکار بعد
بعد وضوح حقیقۃ دوام الطاعۃ مما لا یلتفت الیہ بل یقال لہ ع تو مشو منکر کہ حق بس قادر است۔

بہر حال جب تصریح قوم سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ تمام اذکار و اشغال سے مقصود اصلی یہ ہے کہ ذاکر کے
دل و دماغ میں ایک مستحکم و راسخ ملکہ یادداشت پیدا ہو جائے جس میں اکثر اوقات ذہول و غفلت نہ ہو تو اب
جاننا چاہئے کہ اسی ذکر میں قوت و ترقی ہو کر وہ درجات پیدا ہو جاتے ہیں جن کو تقریر سابق میں ذکر و حضور
و مکاشفہ و شہود و معاینہ سے تعبیر کیا گیا ان درجات میں تو کسی کا اختلاف نہیں صرف کلام اس میں ہے کہ یہ
درجات کسی ایک لطیفہ کے افعال ہیں یا مختلف لطائف کے بعض صرف لطیفہ قلب کے افعال کہتے ہیں اور
بعض مختلف لطائف کے افعال بتلاتے ہیں اور میں تقریر سابق میں بیان کر چکا ہوں کہ ان دونوں جماعتوں
کا یہ اختلاف بالکل اس اختلاف کے مانند ہے جو متکلمین و حکماء میں انکار حواس خمسہ باطنہ و اثبات حواس
خمسہ باطنہ میں ہے حس مشترک کے فعل کا کسی فریق کو انکار نہیں فرق یہ ہے کہ متکلمین کہتے ہیں قلب مدرک
بالذات ہے حس مشترک کوئی شئی نہیں جس کی جانب یہ فعل منسوب کیا جائے حکماء کہتے ہیں کہ حس مشترک
ایک مستقل حاسہ باطنہ ہے اس کے فعل کو قلب کی جانب منسوب کرنا صحیح نہیں باقی اہل تصوف
کی غرض پر نظر کرتے ہوئے اقرب الی التحقیق یہ ہے کہ یہ امور گو امر بالذات تو مقصود و مطلوب ہیں ہی
نہیں یہ تو مقصود بالذات یعنی رضائے الٰہی کا وسیلہ ہیں تو پھر اس تفتیش کا کیا نتیجہ کہ یہ فعل کس لطیفہ کا ہے

اور یہ فعل کس لطیفہ کا۔ احتیاج تو ان افعال کے وجود کی ہے نہ کہ اس تفصیل کی کہ ان کے محال کیا کیا ہیں اور ان کو منسوب ایسا ہوا کون کون۔ غور کیجئے کہ اگر کسی کے پاس آم آئیں تو اس کو یہ دیکھنا چاہئے کہ یہ آم خام ہیں یا پختہ۔ ترش یا شیریں چھوٹے ہیں یا بڑے۔ اس سے کیا نتیجہ ہے کہ یہ آم کس درخت کا ہے اس آم کے درخت کا تخم کیسا ہے اس آم کا درخت باغ کی کس سمت میں ہے۔ لان ھذا التحقیق والتفتیش بمعزل عن اغراضہ و محصولہ ان الشاغلین باللطائف یقولون ان اللطائف متغایرۃ بالذات وغیرھم یقولون ان اللطیفۃ ھی القلب وعلیہ یترتب ما یقولون بترتبہ علی سائر اللطائف فلا اختلاف فی المحمولات بل الاختلاف فی الموضوع فعند الاولین الموضوع متعدد وعند الآخرین واحد واللہ اعلم۔ پھر مولوی صاحب موصوف کے مکرر استفسارات کے جواب میں مضامین ذیل ارشاد فرمائے چونکہ یہ مضامین مختلف و غیر مربوط ہیں اسلئے میں علیحدہ علیحدہ نمبروں میں منضبط کرتا ہوں۔ (۱) سلطان الاذکار میں جس کا اوپر ذکر آیا ہے جمیع اعضاء و جوارح کی جانب اجمالی توجہ ہوتی ہے اور ذکر لطائف میں جو اس کی مشق کرتے ہیں تو توجہ تفصیلی ہوتی ہے (۲) ذکر تین طریقوں پر متحقق ہوتا ہے (۱) ذکر لسانی (۲) ذکر قلبی یعنی بالفاظ خیالیہ (۳) ذکر بالتوجہ وھو الذی بدون احضار الالفاظ فی القلب ولکن ھذا النوع الثالث من انواع الذکر عسیر الحصول فان القلب یتعود علی عادۃ ادراک المطلق وحصولہ الا بواسطۃ قوالب الالفاظ کما یشہد بہ الوجدان السلیم۔ یہ تینوں انواع ذکر کے طاعت و عبادت ہیں (۳) ان اذکار بہیئت خاصہ اور اشغال سے اصل مقصود یکسوئی ہے جس سے ملکہ یادداشت راسخ ہو جائے کیونکہ اور اشیاء کی جانب توجہ یاد الٰہی سے مانع ہوتی ہے وساوس و خطرات کا ہجوم ہوتا ہے ان وسائل سے توجہ کو اور اشیاء سے ہٹایا جاتا ہے وساوس و خطرات کو مندفع کیا جاتا ہے جس سے کہ یاد الٰہی قلب و دماغ میں راسخ و مستحکم ہو جائے (۴) ان اذکار و اشغال سے اول حق تعالیٰ کی جانب اجمالی توجہ ہوتی ہے جس میں عدم ذہول کا اہتمام کیا جاتا ہے پھر اس کیفیت کے رسوخ و استحکام کا نام ملکہ یادداشت ہے پھر ملکہ یادداشت کے ضعف و قوت کے لحاظ سے وہ افعال مرتب ہوتے ہیں جن کو تقریر سابق میں ایک محسوس مثال سے پانچ درجے مقرر کر کے واضح کر چکا ہوں (۵) صوفیہ جو یکسوئی کو مقصود لغیرہ مانتے ہیں کیونکہ مقصود اصلی اعمال صالحہ اور مقصود المقصود رضاء الٰہی ہے اور اس یکسوئی حاصل کرنے کیلئے مراقبہ خلوت عزلت قلت اختلاط شغل وغیرہ امور سالک کیلئے تجویز کرتے ہیں۔ متقشفین کا اس پر اعتراض ہے کہ یہ امور مقصود میں غیر محتاج الیہا ہیں۔ رد و الکبری مطویۃ وھی ما یشیر الیہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا

بعض۔ لیکن ان کو یہ خبر نہیں کہ امراض ظاہرہ کے معالجہ میں اطباء بھی مسہل میں ایسی تعلیم دیتے ہیں کہ ذہن کو مشوش نہ کرنا کسی توجہ چاہنے والے شغل میں مشغول نہ ہونا، زیادہ بات نہ کرنا، اسہال کے تصور و تخیل میں رہنا وغیرہ وغیرہ۔ اس پر کوئی اعتراض نہیں کرتا بجز اس کے کیا فرق ہے اطباء کی تجویز کو ذریعہ صحت بدنیہ کا سمجھتے ہیں اور وہ مقصود ہوتا ہے اس لئے چون و چرا کی مجال نہیں بخلاف تجویز صوفیہ صافیہ کے اس کو صحت نفس کا ذریعہ اور مطلوب نہیں جانتے اس لئے لغویات و خرافات کا طومار و تمسخر کی باتیں گنتے ہیں (نعوذ باللہ من شرور انفسنا و سیئات اعمالنا و فساد عقولنا)

(۲) حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو ان اشغال و مراقبات وغیرہ و تدابیر و حیل کی ضرورت نہ تھی کیونکہ وہ سید الانبیاء و المرسلین باعث تکوین العالمین صلی اللہ تعالیٰ علیہ و اصحابہ وسلم کے انفاس طیبہ کی برکات اور مصاحبت مطہرہ کے فیض سے اپنے قلوب و اذہان میں ایسی قوی و کامل استعداد رکھتے تھے کہ ان اشیاء کو واسطہ مقصود بنانے کی ان کو ضرورت نہ تھی یہی اعمال مامور بہا ان اشغال کے ثمرات کیلئے ان کو کافی تھے اور یہی راز ہے کہ یہ علوم مدونہ خیر القرون میں مدون نہیں ہوئے کیونکہ ان کو ہر قسم کے ظاہری و باطنی واقعات کیلئے خاص دولت یا برکات ہی کافی و وافی تھیں۔ جس قدر خیر القرون سے بُعد ہوتا گیا حل مشکلات و فتح مغلقات کیلئے تدوین علوم کی ضرورت کا احساس ہوتا گیا جس کو علماء امت نے شکر اللہ مساعیہم الجمیلہ ازمنہ متقاربہ میں حسن وجوہ انجام کو پہنچایا اور چونکہ ضرورتیں مختلف تھیں اس لئے فطرۃً تقسیم عمل کی حاجت ہوئی۔ بعض حضرات نے علم ظاہری کی جانب توجہ مبذول کی اور اس کے مختلف شعبوں میں سے کسی خاص شعبہ کو مخصوص توجہات کا مرکز بنایا گو اور شعبوں کی جانب بھی بقدر ضرورت التفات رہا اور بعض حضرات نے امانت باطن کو سنبھالا دونوں جماعتوں نے امت مرحومہ کو رہین منت فرمایا جزاہم اللہ تعالیٰ عنا و عن سائر المسلمین احسن الجزاء۔ بہرحال چونکہ ہم ضعیف الاستعداد ضعیف الاعتقاد ہیں ہمارے قلوب و دماغ میں دنیا اور ما فیہا کا انس اجمالی ہو گیا ہے حقائق ہم سے مستور ہیں اس سے ہم کو وصول الی الحق کیلئے جو خلق انسان کی حکمت اصلیہ ہے ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون ان ذرائع و وسائل کا حاصل کرنا بے حد شدید حاجت ہے کما تشہد بہ التجربۃ (۳) چونکہ فطری قاعدہ ہے کہ النفس لا تتوجہ الی الشیئین فی آن واحد اس لئے ضروری ہے کہ ایک تصور کے رسوخ و استحکام سے دوسرے تخیلات و تصورات منتشرہ مضمحل بلکہ معدوم و مفقود ہو جاتے ہیں گے کما ہو المحسوس لنا ہذا والا نجذاب فیہ احد۔ اور میں اسے قاعدہ کے تحت تجویز کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص بوہ اتفاق سے کسی حسین جمیل فرد کے عشق میں مبتلا ہو جائے اس سے غلط و خال الفکر و افکار کی یاد سے مضطر و مضطرب رہتا ہو تو کیسے ہیں ضعف المزاج عظیم البطن بصورت گریہ المنظر شخص

کا تصور کیا کرے جس کی رال بہہ رہی ہو، آپ بنی لبوں پر جو حمق و میلی کچیل میں بھری ہو۔ اس شخص کو ہیئت کذائی
سے تصور اس حسین وجمیل آدمی کے تخیل و تعشق کو نکال دیگا۔ اسی طرح اذکار و اشغال سے خالص توجہ الی الحق ہوجاتی
ہے اور غیر اللہ کے وساوس و خطرات زائل ہوجاتے ہیں۔ (۸) مختلف اذکار و اشغال میں سے شیخ کامل اپنی ذہانت
وفراست اور اپنے تجارب کی بنا پر ہر سالک کے مزاج و خصوصیات کے موافق ذکر و شغل تجویز کرتا ہے جس سالک
کو جس طریق سے مناسب سمجھتا ہے منزل مقصود کی جانب رہبری کرتا ہے۔ بالکل ایسی مثال ہے کہ طب ظاہری
میں متعدد ادویہ ایک اثر ایک درجہ ایک کیفیت ایک مزاج کی ہوتی ہیں لیکن طبیب حاذق مختلف اصحاب
کے لئے خصوصی مناسبات کی بنا پر علیحدہ علیحدہ دوا تجویز کرتا ہے اس پر اعتقاد نہیں کرتا کہ یہ ادویہ چونکہ متحدۃ الخواص
ہیں اس لئے سب مریضوں کے لئے جو ایک ہی مرض میں مبتلا ہیں ایک ہی دوا تجویز کر دوں۔
(۹) کثرت ذکر و شغل سے یکسوئی حاصل ہوتی ہے یکسوئی سے ملکۂ یادداشت حاصل ہوتا ہے ملکۂ یادداشت
کی مزاولت سے قوت بڑھتی ہے اور درجات ثمرہ مفصلہ مذکورہ ماسبق حاصل ہوتے ہیں (۱۰) بعض سالکین
کو یکسوئی بغیر شغل وغیرہ صرف ذکر سے بھی حاصل ہوجاتی ہے کیونکہ جو ذکر باللسان ہے وہ بالقلب بھی ہوسکتا ہے
صرف توجہ کی ضرورت ہے، یہ قضیہ کہ هذا الذکر اما ذکر باللسان واما ذکر بالقلب مانعۃ الخلو ہے مانعۃ الجمع
نہیں فلا مانع من جمعہا (۱۱) یہ مانتے ہیں کہ کتب تصوف موجود ہیں اور ان میں امراض باطنہ، اسباب امراض
طرق تشخیص، ادویہ، معالجات تمام و کمال منضبط و مبسوط ہیں لیکن پھر سالکین کو مراحل سلوک طے کرنے
اور اصلاح نفس و تزکیۃ الاخلاق میں شیخ کامل کی سخت ضرورت ہے بغیر تعلیمات و تنبیہات شیخ کے وساوس
اہرمن سے محفوظ رہنا اور صحیح و سالم منزل مقصود پر پہنچنا کار سے دارد۔ وانما التوفیق بالقوۃ القدسیۃ
من اللہ فقط ولعمری عن بعضنا دیکھئے کتب طب ظاہری میں بھی مباحث نہایت شرح و بسط سے موجود ہیں
لیکن مریض کے لئے اپنے معالجات میں صرف ان کا مطالعہ کافی نہیں سمجھا جاتا بلکہ ضرور ماہر فن طبیب کی جستجو
کی جاتی ہے خصوصاً پیچیدہ امراض میں حتیٰ کہ امراض شدیدہ میں تو خود اطباء بھی اپنے معالجات میں اکثر دوسرے
اطباء سے مشورہ لیتے ہیں تا غیر طبیباں چہ رسد پس جو نسبت مریض و کتب طبیہ و اطباء میں ہے وہی نسبت
سالکین و کتب تصوف و مشائخ میں ہے البتہ یہ بات ضرور یاد رکھنے کی ہے کہ ضرورت تعلیم شیخ کی ہے نہ کہ بیعت
کی۔ انقلاب زمانہ ہے کہ آجکل مدار بیعت پر سمجھا جاتا ہے اور تعلیم کی جانب توجہ نہیں کی جاتی
حالانکہ اصل شئ وہ ہے اگر ایک شخص بیعت نہیں ہے لیکن شیخ کامل تعلیم دیتا ہے اور وہ پورا پورا عمل

کرتا ہے اس کے کامل ومکمل ہونے میں ذرہ برابر شک وشبہ نہیں ہے اس کے برخلاف ایک شخص ہے جو کسی
قابل ارشاد سے بیعت ہے مگر نہ وہ تعلیم دیتا ہے اور نہ یہ عمل کرتا ہے تو بیعت ہیچ ہے جو شیخ تعلیم واصلاح
کیلئے بیعت کو شرط قرار دے وہ شیخ نہیں اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے کامل کی جانب مراجعت کرنا چاہئے کیا
کوئی طبیب ظاہر بھی معالجۂ امراض میں مریضوں سے یہ شرط کرتا ہے کہ تم میرے شاگرد ہو جاؤ وان اشترط
فهو ليس بطبيب بل يجب على المرضى ان يرجعوا عنه الى غيره. حضرات صوفیہ کا مقصود بیعت سے صرف
اتنا تھا کہ شیخ ومرید میں ایک طرح کی مناسبت پیدا ہو جائے جس سے فی الجملہ تعلیم شیخ وتعلم مرید میں سہولت
ہو یعنی التقلیب کیلئے بیعت لولاہ لامتنع کا درجہ نہیں رکھتی بلکہ صرف مصحح لدخول الفاء کے درجہ میں ہے مگر جاہلوں نے
عکس کر دیا ہے بلکہ عکس سے بھی زائد کہ بیعت ہی کو مقصود بالذات سمجھنے میں جا پڑے تو یہ تھا کہ تعلیم شیخ پر پابندی
سے عمل کیا جاتا اس کو اپنے احوال وکوائف سے مطلع کیا جاتا کیونکہ اطلاع احوال وکوائف کو فطری طور پر شیخ
کو مرید کی جانب متوجہ کرنے میں کافی دخل ہے اس لئے کہ اس کو اس سے مسرت ہوتی ہے کہ یہ میری تعلیم پر عمل
کرتا ہے اور میری تجاویز کو شوق وقعت سے دیکھتا ہے جیسے طبیب جب اپنے مریض کو متوجہ وقدر دان پاتا ہے تو
زائد متوجہ ہوتا ہے مگر اب بیعت ہی مطمح نظر ہے ع ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا دیکھئے استاد وشاگرد کا
تعلق دیکھو بعض حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے اگر شیخ ومرید کے تعلق سے بدرجہا قوی ہوتا ہے مگر محتاج
بیعت نہیں ہے وہ دکاندار پیروں نے عوام الناس کو ارادت کے دام میں پھنسانے کیلئے بیعت کی ضرورت کے
گیت گائے ہیں۔ اصلح اللہ احوالہم ۱۲ حقیقت میں نسبت مطلق تعلق مع اللہ کو کہتے ہیں اس اطلاق کی
بنا پر ہر مومن ولو کان فاسقا فاجرا صاحب نسبت ہے کیونکہ نفس ایمان سے تعلق مع اللہ ثابت ہے وتحقق
مناط صحة اطلاق النسبة وقد تحقق بالایمان اور اصطلاح صوفیہ میں نسبت اس تعلق مع اللہ کو کہتے ہیں جس کو
لوازم میں سے دو چیزیں نہایت ضروری ہیں اول كثرة الذكر ثانی دوام الطاعة۔ بغیر ان دو چیزوں کے نسبت مصطلحہ
صورت نہ بندد اور یہ نسبت مصطلحہ ذاتا اختیاری نہیں ہے لیکن موجودة الترتب على الامور الاختیاریہ ہے۔
فكان اختيارية ولا يخفى ان كثرة الذكر والمحافظة على العبادة امران اختياريان لان صدورهما عن
الاختيار من البديهيات الاولية۔ اس نسبت مصطلحہ میں سالک کو حق تعالیٰ سے ایسا قوی وراسخ تعلق
ہو جاتا ہے کہ ذہول کا مکیفا نہایت ہی خفیف ہوتا ہے ویکون صاحب النسبة کالعاشق المولع فی عدم
النسیان وعدم الذهول وفی الایتمار بالاوامر والانتهاء عن النواهی خلاصہ یہ کہ صاحب نسبت کو طبعا

دین وحق کی مخالفت ایسی گراں ومکروہ معلوم ہوتی ہے جیسے عوام مومنین کو عقلاً بہر حال تمام اذکار واشغال کی
غایت مقصود وہ غرض اصلی اکتساب نسبت مصطفیٰ ہی ہے اور اس نسبت مصطفیٰ کا اکتساب واجب ہے کیونکہ کثرۃ الذکر جو
مضاد ہے اس ذکر قلیل کی جس پر منافقین کی مذمت فرمائی ہے لا یذکرون اللہ الا قلیلا اور دوام الطاعۃ
واجب ہیں اور عادۃً یہ دونوں بدون اس نسبت کے حاصل نہیں ہوتے اس لئے اس کی تحصیل بھی واجب ہے اور اس
نسبت مصطفیٰ میں عباد کی جانب سے کثرۃ ذکر ودوام طاعۃ ہوتا ہے اور خالق العباد کی جانب سے رضا وپسندیدگی
ہوتی ہے رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ کا مصداق ہوتا ہے۔ حاصل یہ نسبت اس مجموعہ ملتقین کا نام ہے۔ اسی
واسطے مرتکب معاصی کو نسبت مصطفیٰ کا حصول نہیں ہوتا حتی یتوب الی اللہ فاقول انہ قابل التوب لانہا
لا تجتمع مع المعاصی لان دوام الطاعۃ من لوازمہا والمعاصی تنافیہ وانتفاء اللازم یدل علی انتفاء
الملزوم بخلاف النسبۃ العامۃ فیمکن اجتماعہا مع الصغائر والکبائر ماعدا الشرک لان دوام الطاعۃ لیس من
لوازمہا فلتتفطن لا یقدح فی ہذا ما عندی واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ یہی نسبت وہ قرب ہے جو مامور
بالتحصیل ہے اور اس کا طریق صرف اعمال صالحہ ہیں جو اختیاری ہیں نہ کہ کیفیات وحالات غیر اختیاریہ جن کو
قرب مذکور میں کچھ دخل نہیں مگر اکثر اہل طریق اختیاریات کو چھوڑ کر غیر اختیارات کے درپے ہو جاتے ہیں۔
(۳۰) طریق قرب کے اختیاری غیر اختیاری ہونے کی بحث سے ایک تحقیق یاد آگئی چونکہ اس کے بھی نافع ہونے کی
امید ہے اس لئے تتمیماً للنفع اس کو بھی بالاختصار بیان کئے دیتا ہوں مجھ کو کئی سال یہ اشکال رہا کہ جب
قرب الی اللہ کے حصول کا طریق صرف افعال اختیاریہ ہیں۔ کما ذکرنا تو لازم آتا ہے کہ انبیاء ورسل علیہم الصلوٰۃ
والسلام کی نبوت ورسالت جو قرب ممکن کے انتہائی درجات ہیں کسی فعل اختیاری ہی کا نتیجہ ہوں حالانکہ
نبوت ورسالت محض موہوب ہیں کسی فعل اختیاری کا ثمرہ نہیں۔ لیکن مرتبہ خود قرآن شریف پڑھتے ہوئے
دفعۃً اشکال حل ہو گیا کہ قرب کی دو قسمیں ہیں۔ قرب موہوب۔ قرب مکسوب۔ پس جو قرب افعال اختیاریہ پر
مترتب ہوتا ہے وہ وہ قرب ہے جو مامور بالتحصیل ہے مطلق قرب نہیں اور اس قاعدہ کی بنا پر یہ بھی ممکن ہے
گو عادۃ اللہ کے خلاف ہے کہ کسی شخص کو وہبی طور پر نسبت مصطفیٰ بغیر مزاولۃ افعال اختیاریہ حاصل ہو جائے
لکنہ خارج عن بحثنا کیونکہ یہ امر ہماری انظار وعقول کی حدود وادراک سے بالاتر ہے (۳۱) اعمال اختیاریہ شرط
ہیں قرب مکسوب کے مگر علت نہیں ممکن ہے کہ اعمال میں کوئی ایسا نقص رہ جائے جس سے اُن پر قرب مرتب نہ ہو
اسی واسطے میں کہتا ہوں کہ نظر الی الظاہر کسی کو شیخ، زاہد، عارف، عاشق، سالک کہنا تو جائز ہے لیکن

ولی اللہ کہنا ناجائز ہے کیونکہ ولایت یعنی قرب خاص و مقبولیت امر خفی ہے اسکا دعویٰ شہادۃ من غیر علم میں داخل ہے اسی واسطے حدیث میں لکھا ہے لا یزکی علی اللہ احد او یقول واللہ حسیبہ اوکما قال یعنی اگر کسی شخص کو ولی اللہ کہنا ہو تو یہ تعبیر ہونا چاہیے ھو ولی اللہ فی ظاہر الحال واللہ حسیبہ یعنی بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاں شخص ولی ہے باقی حقیقۃ الحال سے علام الغیوب ہی واقف ہے کیونکہ ممکن ہے کہ جن افعال ظاہرہ کو ہم وسیلۂ قرب الی اللہ سمجھتے ہیں ان کی کوئی شرط باقی جاتی ہو یا کوئی منافی مخفی متحقق ہو۔ یا ہو اس تحقیق سے ایک اور بات بھی سمجھ میں آ گئی۔ اشعریہ و ماتریدیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہو رہا ہے کہ انا مومن ان شاء اللہ تعالیٰ کہنا جائز ہے یا نہیں بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ انا مومن ان شاء اللہ تعالیٰ کہنا جائز ہے اور اسکی توجیہ ان علماء نے یہ فرمائی ہے کہ لان العبرۃ فی الایمان والکفر بالخاتمۃ حتی ان المومن من مات علی الایمان وان کان طول عمرہ علی الکفر والکافر من مات علی غیر الاسلام وان کان مدۃ حیاتہ علیہ۔ ماتریدیہ فرماتے ہیں۔ اذا وجد من العبد التصدیق والاقرار صح لہ ان یقول انا مومن حقا ولا ینبغی ان یقول انا مومن ان شاء اللہ تعالیٰ لانہ ان کان للشک فی الحال فی تحقق ما یحسبہ ایمانا او سواء کان العمل داخلا فی حقیقۃ الایمان او لا وہو کفر لا محالۃ وان کان للتادب واحالۃ الامور الی مشیۃ اللہ تعالیٰ او للشک فی المستقبل مع التیقن فی الحال والتبرک بذکر اللہ او للتبری عن تزکیۃ نفسہ والاعجاب بہا لقولہ تعالیٰ فلا تزکوا انفسکم ھو اعلم بمن اتقی ونحوھا من التوجیہات فالاولی ترکہ لما انہ یوھم بالشک۔ بہ علمائے کلام نے تحریر اختلاف کے بعد یہ فیصلہ کیا ہے والحق ان ھذا الاختلاف لفظی لانہ ان ارید مجرد حصول معنی الایمان فھو حاصل فی الحال فلا معنی للتعلیق وان ارید ما یترتب علیہ النجاۃ فھو فی مشیۃ اللہ تعالیٰ فلا معنی للتحقیق فمن منع ان یقال انا مومن ان شاء اللہ اراد الاول ومن جوزہ اراد الثانی انتھت العبارۃ بمعناھا ویقول ھذا العبد الضعیف (ای صاحب الملفوظ مد ظلہ العالی) انہ یمکن بناء علی التحقیق السابق المار آنفا ان یقال ان ھذا الاختلاف فی المعنی دون اللفظ وھو الظاہر المتبادر لان الاختلاف فی اللفظ مما لا یلیق بشان العلماء المحققین لاسیما المتکلمین فیمکن حمل قول بعض الاشاعرۃ قول المومن انا مومن ان شاء اللہ تعالیٰ علی تعلیق الایمان بمشیۃ اللہ تعالیٰ فی الحال نظرا الی انہ یمکن ان یکون شرط من الشروط المعتبرۃ عند اللہ غیر متحقق فی الایمان الذی نحن نحسبہ ایمانا فی الظاہر وان کان عدم التحقیق ھذا غیر قادح فی النجاۃ لان التکلیف بقدر الوسع فالنظر الی ھذا الاحتمال الذی جوزہ کان [illegible] الصوفیۃ قال

بعض الاشاعرة انه یجوز ان یقال انا مؤمن ان شاء الله تعالیٰ والآخرون لما لم یتنبهوا علی هذه الدقیقة منعوه وان هذا التوجیه الوجیه ممکن من الحسن علی مذاق الصوفیة الصافیة ووفق ان عقائد الاشاعرة فی الاکثر اقرب الی مذاق الصوفیة من عقائد الماتریدیة۔

(۱۵) اخیر میں ایک نہایت ضروری بات کہتا ہوں جو بیش بہا اور بہت زیادہ قابل توجہ ہے وہ یہ کہ ملفوظ سابق اور یہ تقریر دونوں علوم مکاشفہ سے متعلق ہیں اور علوم مکاشفہ بالکل قابل التفات نہیں جبکہ خود کشف وکرامات کو اہل فن حیض الرجال سے تعبیر کرتے ہیں پس مقصود فوائد ہیں نہ زوائد گو میں نے ایک گھنٹہ چالیس منٹ اس تقریر اور سوال جواب میں خرچ کئے لیکن میں ذرہ برابر بھی محظوظ نہیں ہوا میں محض خدمت کو اصلی کام اور باعث حظ سمجھتا ہوں کہ کسی طالب عمل کو کچھ بتادوں اور وہ اس پر اہتمام سے عمل پیرا ہو۔ باقی اس قسم کی تحقیقات و تدقیقات تو حقیقت میں جنیدی و صدرا کی تقاریر کے مترادف ہیں۔ واین ذا منہا اگر سچ پوچھئے تو ثمرات و برکات کا حصول ان تحقیقات و تدقیقات کو نسیاً منسیاً کرنے پر موقوف ہے۔ یہ تحقیقات و تدقیقات حجاب و مانع ہیں (شام کے وقت تربیت کے متعلق وہ ایک معمولی بات بیان فرما کر فرمایا تھا کہ ان معمولی کلمات کے بعد تو قلب میں نور محسوس ہوتا ہے لیکن صبح کی طویل تقریر کے بعد بھی کچھ نورانیت محسوس نہیں ہوئی تھی اسی قسم کا مضمون ملفوظ سابق کے بعد بھی بیان فرمایا تھا مگر اس جلسہ میں بہت زور دیا اسی واسطے اس کو ضبط کیا گیا) ایک واقعہ یاد آیا جس زمانہ میں میں کانپور کے مدرسہ جامع العلوم میں مدرس اول تھا ایک طالب علم نے درخواست کی کہ مجھکو مثنوی مولانا روم پڑھا دیجئے میں نے دریافت کیا آپ تحصیل درسیات سے فارغ ہو چکے ہیں؟ کہا کہ درسیات قریب الختم ہیں کچھ باقی ہیں میں نے کہا مولوی صاحب مثنوی کے پڑھنے کیلئے ابھی دو درجے باقی ہیں۔ پہلے درسیات کا اکمال اور پھر ان کا اہمال یعنی محو کرنا اور بھلانا و فی مثلہ قیل العلم هو الحجاب الاکبر

چونکہ علوم مکاشفہ میرے نزدیک اب ناقابل التفات ہیں اس لئے میں ممانعت کرتا ہوں کہ کوئی صاحب اس کے متعلق مجھ سے تقریراً یا تحریراً مکالمہ نہ کریں گو مجھ پر ایک زمانہ ایسا بھی گذرا کہ ان علوم سے بہت شغف تھا شب و روز انہیں میں منہمک رہتا تھا مگر اب تو ان کو فضول سمجھتا ہوں ؎

قدم باید اندر طریقت نہ دم — کہ اصلے ندارد دم بے قدم
قال را بگذار مرد حال شو — پیش مردے کاملے پامال شو

کار کن کار بگذر از گفتار　　کاندریں راہ کار باید کار

فائدہ ثانیہ: از تمام حقیقت رقم صاحب الملفوظ عم فیضہ ونفعہ۔ تحریر بالا سے یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ لطائف غیر جوہر ہیں اور نفس عرض اور یہ ایک قول ہے اور اوپر یہی قول لیا گیا ہے اور اس قول پر لطائف کے عدد میں کہ پانچ ہیں یا چھ نزاع لفظی ہوگا جیسا اوپر مفصل گذرا۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ نفس بھی مثل دیگر بقیہ لطائف جسکے ایک لطیفہ مجردہ جوہر ہے تو اس وقت عدد لطائف میں حقیقی اختلاف ہوگا اور غزالیؒ کے قول سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے لغوی دوسرے بعض لطائف کیساتھ نفس میں دو درجے نکلتے ہیں ایک اصل مجرد دوسرا اس کا متعلق مادی کذا فی کتاب عجائب القلب من کتاب المہلکات من الاحیاء اور نصوص میں جو احکام نفس کے وارد ہیں مثلاً ان تقول نفس یا حسرتی۔ اور علمت نفس ما قدمت واخرت۔ یا ایتہا النفس المطمئنۃ۔ ظاہراً ان سے جوہریت کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ ان نصوص میں بنا بر ترادف لغوی کے روح کو نفس کہدیا تو پھر کچھ اشکال نہیں یا یہ کہا جائے کہ نفس تو عرض ہی ہے اور جو احکام مذکورہ اس کی طرف منسوب کئے گئے ہیں وہ احکام اس جوہر مادی کے ہیں جس میں یہ عرض حال ہے یعنی جو محل ہے اس قوت داعی الی الشر کا یعنی روح بدن جس میں یہ قوت منطبع ہے اور یہ نسبت ایسی ہے جیسے بعض احکام نصوص میں سمع وبصر کی طرف منسوب کر دیئے ہیں اور وہ احکام واقع میں ان کے محل کے ہیں۔ کما قال الخازن فی قولہ تعالیٰ ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنہ مسئولا۔ ما نصہ۔ قیل یسأل السمع والبصر والفؤاد عما فعل المرء الخ وکما فی قولہ تعالیٰ وما کنتم تستترون ان یشہد علیکم سمعکم ولا ابصارکم الآیۃ۔

التماس از جامع

نمبر ۱: میں ۴ شعبان ۱۳۴۹ھ کو حکیم الامت مجدد الملت محی الطریقت حضرت مولانا مولوی حافظ قاری شاہ اشرف علی صاحب دامت برکاتہم کی خدمت سراپا کرامت میں بقصد زیارت چالیس روز قیام کی ارادت حاضر ہوا تھا تین چار روز کے بعد حضرت اقدس کی اجازت سے ملفوظات لکھنا شروع کر دیئے تھے انھیں ملفوظات میں سے ایک مکمل ملفوظ مع اپنے متعلقات کے یہ (القطائف من اللطائف) بھی ہے۔

نمبر ۲: حضرت اقدس کی مجلس مبارک میں علی الدوام علوم ظاہری وفیوض باطنی کی چشمہ بہا دولت لٹتی رہتی ہے جس سے ہر شخص اپنی استعداد وقابلیت کے موافق بہرہ اندوز ادرین ہوتا رہتا ہے اسی وجہ سے

ہر وقت خوش کہ دست دہد مغتنم شمار — کس را وقوف نیست کہ انجام کار چیست

کہیں ایسا نہ ہو کہ قیامت میں اس بیش بہا نعمت کی ناقدری پر بازپرس ہو۔ ابھی وقت ہے کہ خوش نصیبان اسلام نعمت غیر مترقبہ سے مالامال ہوں ؎

تمتع من شمیم عرار نجد — فما بعد العشیۃ من عرار ۔ جامع

نمبر ۸۔ حضرت اقدس نے اپنا بہت سا قیمتی وقت خرچ فرما کر اس تمام تحریر کو حرفاً حرفاً ملاحظہ فرمایا ہے اور بہت زائد مقامات پر اصلاح فرمائی ہے۔

نمبر ۹۔ میں بظن غالب کہتا ہوں کہ اہل حضرات کو اس تحریر سے جہاں تک میرے الفاظ کا دخل ہے ایک ظلمت محسوس ہوگی لیکن جس قدر حضرت اقدس کے معانی و الفاظ کا تعلق ہے انوار نورانی کا جلوہ گر پائیں گے۔ میں نہایت ادب سے گذارش کرتا ہوں کہ ناظرین صورت ثانی پر نظر فرما کر میری اصلاح نفس و تزکیہ اخلاق و فلاح دارین کیلئے توجہات و دعا فرمائیں۔ وصلی اللہ علیہ وعلی آلہ ؎ ہر کہ خواند دعا طمع دارم + زانکہ من بندۂ گنہگارم + ۳ شوال [illegible]

محمد اسعد اللہ عفا عنہ مدرس مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور

رسالہ البصائر فی الدوائر

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بعد الحمد والصلوۃ۔ یہ ایک رسالہ نافعہ ہے حضرات نقشبندیہ بخصوص مجددیہ کے ایک اصطلاحی لفظ یعنی دوائر کی تفسیر میں جیسا اس کے قبل ایک مقالہ جامعہ ایسے ہی ایک لفظ یعنی لطائف کی تفسیر میں ضبط کیا گیا تھا۔ مفہوم دوائر کی اجمالی حقیقت اصطلاحیہ خاص مراقبات ہیں ان کو دوائر یا تو اس لئے کہا گیا ہے کہ اہل کشف کو ان مراقبات میں جن حقائق کا انکشاف ہوتا ہے اُن کی صور مثالیہ اکثر بشکل دائرہ منکشف ہوتی ہیں چنانچہ اہل حقیقت سے منقول ہے اور یا اس لئے کہا گیا ہے کہ ان مراقبات میں جو حرکت فکریہ ہوتی ہے وہ بوجہ اس کے کہ زمانہ فکر تک اس کی مسافت ایک ہی رہتی ہے اور زمانہ ممتد ہوتا ہے مشابہ حرکت وضعیہ منشئہ للدوائر کے ہوتی ہے جس کا حیز نہیں بدلتا اور زمانہ بدلتا رہتا ہے وھذا الوجہ مما استنبط بذوقی ثم سنح لی انطباقہ علی قولہ تعالی الذی خلق سبع سموات طباقا ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر ھل تری من فطور ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیک البصر خاسئا وھو حسیر وھذا ھو شان الفکر [illegible] ثم [illegible] وھکذا اور بالمعنی [illegible]

تعینات میں بھی نفس کو اسماء و صفات کا فیض بلا واسطہ ظلال کے پہنچتا ہے پس اسماء و صفات کا مرتبہ خصوصاً ظاہر کا
اس حیثیت سے کہ وہ تعینات میں انبیاء علیہم السلام کے لئے دائرہ ولایت کبریٰ ہے اور اسماء و صفات کا مرتبہ
خصوصاً باطن کا اس حیثیت سے کہ وہ مبادی تعینات ہیں ملائکہ علیہم السلام کیلئے دائرہ ولایت علیا ہے جو مناسبت
سے حضرات انبیاء و ملائکہ علیہم السلام کے ساتھ خاص مناسبت پیدا ہو جاتی ہے اور عمل بالاحکام مثل عبادات کے ہوتا
ہے اور نفس کو انشراح اور اس شفقت کی نسبت حاصل ہوتی ہے اور دائرہ ولایت کبریٰ میں ہم کہ نفس کو فنائے اتم حاصل
ہوتا ہے اس کے اس سے اس کو سیف قاطع بھی کہتے ہیں پھر جس طرح اسماء و صفات کا مرتبہ کہا جاتا ہے اسی طرح
ذات کو بھی مختلف حیثیات سے کہا جاتا ہے مثلاً اس حیثیت سے کہا جاتا ہے کہ وہ منشاء ہے کمالات نبوت کا اسکو دائرہ
کمالات نبوت کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ وہ منشاء ہے کمالات رسالت کا اس کو دائرہ کمالات رسالت
کہتے ہیں پھر اس خصوصیت کی ساتھ کہ وہ منشاء ہے کمالات اولوالعزم کا اس کو دائرہ کمالات اولوالعزم کہتے ہیں
اور مرتبہ ذات کا اس حیثیت سے کہ وہ مسجود خلائق ہے دائرہ حقیقت کعبہ کہلاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ ذات میں
وسعت بے کیف ہے دائرہ حقیقت قرآن کہلاتا ہے پس قرآن مظہر ہے حقیقت واسعہ کا اور اسی وجہ سے
اس کے فیوض و برکات میں ایک خاص وسعت ہے اور اس حیثیت سے ...... کہ ذات جامع ہے ان
دونوں مذکورہ حیثیتوں کو یعنی مسجودیت و وسعت کو دائرہ حقیقت صلوٰۃ کہلاتا ہے جیسے صلوٰۃ جامع ہے
سجدہ و قراءت کو اور مجموعی ان تینوں کو حقائق الٰہیہ کہتے ہیں اور یہ تینوں حقائق باعتبار صفات ثبوتیہ
کے ہیں اور ایک حقیقت الٰہیہ اور بھی ہے یعنی ذات کا مرتبہ باعتبار صمدیت یعنی منزہ ہونا عن النقائص کے اس کو
دائرہ حقیقت صوم کہتے ہیں اور ایک اصطلاح باعتبار حقائق انبیاء کے ہے یعنی ذات کا مرتبہ اس اعتبار سے کہ
منشاء ہے حقیقت ابراہیمی کا دائرہ خلت کہلاتا ہے اسی طرح حقیقت موسوی و حقیقت محمدی و حقیقت احمدی
کو بھی لیا ہے اور ان اصطلاحات کی شرح اس طرح کی گئی ہے کہ ذات کو جس طرح اپنی محبت ہے اسی طرح اپنی صفات
کی بھی۔ اول محبت کو حقیقت محمدی اور حقیقت احمدی اور محبت ذاتیہ صرف محبت منزہ محبوبیت
کہتے ہیں اور بعض اس کو حقیقت موسوی کہتے ہیں اور محمدی و احمدی میں اعتبار کا فرق ہے کہ محب ہونے کے اعتبار
سے محمدی اور محبوب ہونے کے اعتبار سے احمدی کہلاتی ہے اور اگر محبت و محبوبیت دونوں حیثیتوں کی طرف
التفات نہ کیا جائے محض حب اور ذات کی طرف توجہ ہو اس کو حب صرف کہتے ہیں اور بعض اس کو حقیقت
محمدی کہتے ہیں اور اس سے آگے ذات بحت اور لا تعین کہلاتی ہے اور یہ تعین کی نفی باعتبار عدم التفات

الی الشعبتین کے سے دائرہ کے اقتباسات نہیں کیونکہ تعین تو واقع ہے اور یہ سب کلام بول محبت ایسی تھا کہ
دوسری محبت کو حقیقت ابراہیمی اور خلت وہ محبوبیت صفاتی کہتے ہیں ایک اصطلاح ان کے
علاوہ دائرہ محبوبیت ذاتیہ ہے وہ دائرہ کمالات اولوالعزم سے ناشی ہے۔

حقیقت اس کی یہ ہے کہ جس طرح عالم اپنے وجود کے سب مراتب میں ذات حق سے وابستہ ہے اسی طرح
اس شخص کو ذات حق سے ایسی مناسبت ہو جاتی ہے کہ تمام عالم اپنے وجود کے ایک خاص مرتبہ میں یعنی روحانی
حیات کے کسی خاص وجہ میں اس کی ذات سے وابستہ ہو جاتا ہے جس کو اس وجہ کا حب کوئی دینی فیض ہوتا ہے
یہ شخص اس میں واسطہ ہوتا ہے اور جو اس کا منکر ہوتا ہے وہ اس فیض خاص سے محروم ہوتا ہے اور اصل میں
یہ منصب حضرات انبیاء اولوالعزم کا ہے مگر بالتبع بعض اولیاء کو عطا ہوتا ہے۔ یہ مختصر شرح ہے خاص
عنوانات اصطلاحیہ کی جن کا مضمون خاص مراقبات ہیں جو مذکور ہوئے جن سے اصل مقصود تعلق و تخلق
یعنی ذکر و فکر و توصل و تجمل یعنی الی اللہ و ماسوی اللہ و تحلی بالفضائل و تخلی عن الرذائل حاصل ہو۔ بعض مراقبات
کے ثمرات کتب قوم میں مصرح ہیں جیسے اوپر کچھ مذکور بھی ہوئے۔ اور مثلاً بعض نے سیر ولایت کبریٰ کے
یہ آثار بیان کئے ہیں۔ فنا، اعتقاد، اطمینان نفس کو مطمئنہ ہو جانا اور ولایت علیا کے یہ آثار لکھے ہیں ملائکہ
سے مناسبت ہو جانا جس کی ایک فرع ہے عزیمت پر عمل کرنا کیونکہ رخصت پر عمل کرنا مقتضا ہے ضعف
بشریت کا اور سیر کمالات نبوت کے یہ آثار ذکر کئے ہیں کہ تمام احکام شرعیہ و اخبار غیبیہ یقینی ہو جاتے
ہیں اور تلاوت قرآن و کثرت نوافل بالخصوص در طول قیام و شغل حدیث و اتباع سنن سے شدید رغبت ہو جاتی ہے
اور بعض کے ثمرات ذرا اجمال سے متعین ہو سکتے ہیں اور احیاناً ایسے لوگوں کو جن کو کشف سے مناسبت ہے یا جن کا
شیخ صاحب تصرف ہے ان مراقبات میں کچھ واردات و کیفیات یا انوار و تجلیات کا انکشاف بھی ہو جاتا ہے
جو بتصریح محققین غیر مقصود ہے اسی واسطے ان حضرات نے وصیت کی ہے کہ ان کی طرف التفات نہ کرے
نیز جب مقصود معلوم ہو گیا تو اگر طالب کی خصوصیات پر نظر کر کے شیخ کی رائے میں اس مقصود کے لئے کوئی
دوسرا طریق اسلم و انفع ہو تو شیخ کو چاہئے کہ اسی کو تجویز کرے اور مرید کو چاہئے کہ اپنے کو اس کے ہاتھ میں تفویض
کرے کسی خاص طریق پر اصرار یا کسی حالت کا اشتیاق نہ کرے۔

خاتمہ۔ اس تحقیق میں کہ ان مراقبات کا اور ان کی تفصیلات کا شریعت میں کیا درجہ ہے اور اس باب
میں کیا اعتقاد رکھنا چاہئے سو جاننا چاہئے کہ قریب ہی سطروں میں گذر چکا ہے کہ اصل مقصود ان

مراقبات کا تعلق وتخلق یعنی ذکر وفکر وتوسل وتبتل یعنی الی اللہ وعما سوی اللہ وتحلی بالفضائل وتخلی عن الرذائل
ہے اور ان سب کا مامور بہ ہونا شریعت میں وارد ہے مگر بدرجۂ اجمال وابہام یعنی ان تفصیلات کے اعتبار
سے وہ نصوص مجمل ومبہم ہیں باقی خاص تفصیلات اور اُن تفصیلات کے مبانی یعنی ظواہر اور مظاہر کی تعیین
اور کیفیت ظہور کی تبیین ظاہر ہے کہ نہ تو شریعت میں منقول ہیں اور بعض کا کلام جو ان کے استناد الی النص کا
موہم ہے اہل علم جانتے ہیں کہ وہ دلالات غیر مقبول ہیں۔ اور نہ وہ دلائل عقلیہ کے مدلول ہیں صرف کشوف
وشہود ہیں جس کے حجت نہ ہونے پر دلائل شرعیہ موجود ہیں اس حالت میں ان تفصیلات کا یا اُن کی مبانی
اعتقاد جازم رکھنا یا اس کے مقتضا پر عمل کو لازم سمجھنا یا اُن کو مقصود بالذات یا مقصود کے لئے شرط سمجھنا
جیسا کہ وقت بعض میں مشاہد ہے۔ یقیناً غلو فی الدین ہے اور بعض محققین نے جو ان تفصیلات کو عجب کہا ہے اُس کا محل یہی
غلو کا درجہ ہے اس لئے ان تفاصیل کے متعلق اعتقاد تو یہ رکھنا چاہئے کہ کشف اگر شرع سے مصادم نہ ہو تو اس میں دونوں
امر محتمل ہیں صحت بھی غلطی بھی۔ خواہ اپنا کشف ہو خواہ اپنے اکابر کا بالخصوص جبکہ وہ محتاج تعبیر بھی ہو اور تعبیر کی بنا محض ظن
وتخمین ہو .... بالخصوص در خصوص جبکہ وہ کشف خود دلیل
کشف میں بھی مختلف فیہ ہو بالخصوص در خصوص جبکہ وہ کشف ذات وصفات کے متعلق ہو جس میں ظنیات سے حکم کرنا یا بلا
ضرورت خوض کرنا محل خطر ومحتمل معصیت وضرر اور نصوص سے ممنوع اور محققین علماء ومشائخ کے فتوے سے بھی غیر مشروع
ہے اور جن حضرات سے کچھ کلام منقول ہے وہ خاص اقتضاءات صحیحہ سے ہے اور حدود کے اندر ہے اس لئے اُن پر نکیر بھی نہ
کیا جاوے۔ یہ تو اعتقاد کی تحقیق تھی اور عمل یہ رکھنا چاہئے کہ اگر یہ شخص مرید ہے تو اپنی رائے سے اس تفصیل کے ساتھ یہ
مراقبات نہ کرے اور اگر شیخ محقق حکم دے تو جو تفصیل خلاف شرع نہ ہو اُس کو بوجہ تصور وتخییل تک عمل میں لاوے مگر تصدیق
حکم نہ کرے اور اگر شیخ ہے تو وہ عامی کو ان چیزوں کی تعلیم نہ کرے خصوص اُن اشغال ومراقبات کی تعلیم جو مظنۂ کشف ہیں
اور ذی علم ہوش فہم کو بھی بلا ضرورت تعلیم نہ کرے کیونکہ مقصود اس پر موقوف نہیں اور بعض اوقات خواص کو بھی غلطی ہو جاتی
ہے اور اگر ضرورت سے تعلیم کرے یعنی اس کی خصوصیت استعداد پر نظر کر کے دوسرا طریق اس کے لئے ایسا نافع نہ ہو تو بہت
نگرانی رکھے اور تعبیر کشوف کے وقت تصریحاً اس کی ظنیت کو بیان کر دیا کرے تاکہ حدود سے تجاوز نہ ہو جاوے اور
زیادہ مقصود میرا اس رسالہ کے ضبط سے جو کہ بدون کسی کی درخواست کے لکھا ہے یہی خاتمہ کا مضمون ہے اور زیادت
بصیرت کے لئے مشورہ دیتا ہوں کہ میرے رسالہ ظہور العدم بنور القدم کے اختتام کا مضمون وصیت بھی ملاحظہ کیا جاوے
واللہ الہادی الی سواء السبیل وھو علی کل شئ وکیل۔ کتبہ اشرف علی۔ ۳ محرم [illegible]

ابو داؤد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا عملت الخطیئۃ فی الارض من شہدہا فکرہہا کان
کمن غاب عنہا ومن غاب عنہا فرضیہا کان کمن شہدہا اذا ای باشرہا وشارک اہلہا۔

تمت الرسالۃ ۱۷ر شعبان ۱۳۴۳ھ

رسالہ تمہید الفرش فی تحدید العرش

فصل ششم در تحقیق مسائل متعلق مسئلہ استواء مسمی بہ تمہید الفرش فی تحدید العرش

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ احقر نے اپنی تفسیر بیان القرآن میں سورۂ اعراف آیت ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش الخ میں ثم استوی علی العرش کی تفسیر اس عبارت سے لکھی۔ پھر عرش (یعنی تخت شاہی) پر قائم ہوا (یعنی زمین وآسمان میں احکام جاری کرنے لگا) اور اس عبارت پر ایک حاشیہ لکھا فسرتہ بحمل ایاہ علی الکنایۃ عن التدبیر کما یؤیدہ قولہ تعالیٰ فی بعض الآیات بعد الاستواء یدبر الامر وانما حملت علیہا لسہولۃ فہمہ للعوام والارجح حملہ علی الحقیقۃ وتفویض حقیقتہا الی اللہ تعالیٰ ولا یرد ان التدبیر لم یزل للہ تعالیٰ فما معنی تاخرہ عن خلق العالم لانی اقول ان المراد التدبیر الخاص فی السموات والارض وظاہر انہ یتأخر عن خلقہما ولا یلزم منہ حدوث الصفۃ بل حدوث الفعل ولا محذور فیہ فافہم۔ ایک مقام سے چند اعتراضات کے ضمن میں اس عبارت پر یکے بعد دیگرے چند بار مختلف عنوانات سے سوال آیا جس کا حاصل بحذف زوائد وطعن متعلقہ علماء وصوفیہ یہ تھا کہ اس تفسیر میں سلف کی مخالفت کی گئی اور ہر بار کے سوال کا لازم جواب جاتا تھا مگر آئندہ سوال میں بدون اس کے کہ اس جواب پر کچھ علمی شبہ کیا جاوے مستقل طور پر سوال سابق ہی کا اعادہ کر دیا جاتا تھا اور اس پر زور دیا جاتا تھا کہ طریق تاویل کا جو متاخرین اہل سنت کا مسلک ہے بالکل باطل وجہل کہا جاوے آخر میں یہ جواب دیا گیا جس کا حاصل یہ تھا کہ اب آپ کو جواب نہ دیا جاوے گا۔ آپ جو سوالات بھیجیں گے ان کو رکھ لیا جاوے گا اور خلو ذہن کے ساتھ مطالعہ کرکے جو بات قابل قبول ہوگی اس کو بطور خود (ترجیح الراجح میں) شائع کر دیا جاوے گا۔ اھ اور حسب وعدہ ان سوالوں کو محفوظ رکھ لیا کہ اطمینان کے وقت ایسا ہی عمل کیا جاوے گا۔ سائل نے اپنا اخیر سوال مشتمل بر دو قدح متجاوز عن الحدود اپنے یکم اپریل ۱۹۲۴ء کے اخبار میں شائع کر دیا جس کا ضروری

ذهبت شرذمة قلیلة من السلف الی ابقاء نحو المذکورات علی ظواهرها الا انهم ینفون لوازمها المتقرحة للذهن الموجبة لنسبة النقص الیه عز شانه ویقولون انها علی لوازم لا یعلمها الا هو کما ان ملزوماتها فی صفاتنا الحادثة واما فی صفات من لیس کمثله شیء فلیست بلوازم فی الحقیقة فیکون القول بانفکاکها منقطعة الخ اور اس عبارت میں ظواہر سے مراد حقائق ہیں۔ قرینہ اس کا یہی تقسیم مذکور ہے دو درجہ کی کی طرف کیونکہ دوسرا درجہ تو ظاہر نہیں ہے اس کو ظاہر باعتبار تبادر کے بمقابلہ معنی مجازی کے کہدیا گیا اور کتب کلامیہ میں جو عبارت مذکور ہے کہ النصوص تحمل علی ظواهرها ظواہر بمقابلہ تاویلات اہل باطل کے ہے پس اہل حق کی تاویل جو ادلۂ شرعیہ کے اقتضاء سے ہو وہ بھی ظواہر میں داخل ہے اور سلفیہ کی طرف سے خلفیہ پر اجمالی طعن یہ ہے کہ وہ ان کو جہمیہ و معتزلہ کہتے ہیں اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ تاویل سے ان کا گمان ہو گیا کہ یہ حقائق کی جو کہ صفات ہیں نفی [illegible] یہ تو مذہب ہے معتزلہ اور جہمیہ کا چنانچہ ہمارے سائل صاحب بھی اسی میں مبتلا ہیں جواب اس کا یہ ہے [illegible] اجتنبوا کثیرا من الظن ان بعض الظن اثم اور جب وہ صفات کی مستقل بحث بمقابلہ معتزلہ و جہمیہ و فلاسفہ کے اپنی کتابوں میں ذکر کرتے ہیں تو ان پر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے اور تاویل کرنا بنابر نفی ان حقائق کے نہیں ہے بلکہ تانیس و صیانۃ عوام کے لئے ہے اور اس کے ساتھ ہی مذہب سلف کی ترجیح کی تصریح کرتے ہیں بخلاف معتزلہ [illegible] کے کہ وہ حقائق ہی کی نفی کرتے ہیں فاین هذا من ذاک۔ میں نے بحکم حضرت [illegible] کے ایک تحریر میں اسی کو اس طرح لکھا ہے۔

الجواب۔ اصل مذہب سلف کا وہی ہے جو عمرو کا مطلب ہے کہ قدرت علیحدہ صفت ہے اور ید دوسری صفت مستقل ہے ید سے قدرت مراد لینا ایک صفت کا ابطال لازم آتا ہے لیکن اجراء علی الحقیقۃ کے ساتھ تنزیہ کو محفوظ رکھنا اور اجراء علی الحقیقۃ کو اجراء علی الظاہر کے مغایر سمجھنا عقول عامہ سے ارفع تھا اس لئے متاخرین نے تاویل مناسب کی اجازت دیدی لیکن حقیقی معنی کی نفی نہیں کی اور یہی فرق ہے ان ماولین اور اہل بدعت کے درمیان الخ۔ اور یہ حضرات صفات کی نفی کیوں کرتے جن کا قدم ثابت ہے استواء اگر فعل بھی ہو گا جیسا بعض قائل ہوئے ہیں تو اس کی بھی نفی کرتے حالانکہ افعال حادث ہوتے ہیں مگر چونکہ نص کا مدلول ہے اس لئے اس کی نفی جائز نہیں۔ فی روح المعانی ونقل البیہقی عن ابی الحسن الاشعری ان اللہ تعالی فعل فی العرش فعلا سماه استواء کما فعل فی غیره فعلا سماه رزقا و نعمة وغیرهما من افعاله سبحانه لان ثم للتراخی وهو انما یکون فی الافعال اور صفات میں سے کہتے ہیں وہ

انہیں مانتے ہیں اور جب بعد نصف لیل نزول مکانی ہوا اور صبح کو عروج مکانی ہوا تو سب حالت بالفعل کہاں
ہوئی پھر جب ایسی حرکت سماویات میں ہوتی ہے تو اوپر اس کی نفی کرنا صریح تناقض ہے پھر دعویٰ ہے کہ ہم
بےکیف ان امور کے قائل ہیں کیا یہ کیف نہیں ہے۔ اسی کو روح المعانی سورۂ اعراف میں بیان کیا ہے۔ حیث قال
ان ھذا القول (ای بقاء الاستواء علی حقیقتہ) ان کان مع نفی اللوازم فالامر فیہ ھین وان کان مع
القول بھا والعیاذ باللہ تعالیٰ فھو ضلال وای ضلال وجہل وای جہل بالملک المتعال ۔ بلکہ جن
تاویلات کو یہ بزرگ باطل محض کہتے ہیں اُن میں تنزیہ تو محفوظ اور اس قول میں تو تنزیہ بھی سالم نہیں پھر یہ کہ
حضرات سلف نے جو ان امور کو ظاہر پر رکھا ہے تو اتباع نصوص کے سبب اور حرکت کا لفظ یا اُس کا مرادف
نصوص میں کہاں وارد ہے جو یہ بزرگ اس کے قائل ہو گئے پھر اگر این کی دلالت مکان پر محکم ہے تو حدیث
این کان ربنا قبل ان یخلق الخلق قال فی عماء الخ میں عماء کو مکان کہنا پڑے گا پھر اُس کو قدیم کہو تو غیر حق
کا قدم لازم آویگا اور اگر حادث مخلوق کہو تو سوال ہے قبل خلق کے متعلق پھر اس کے مکان ہونے کی کیا صورت
ہے تو لامحالہ کہنا پڑے گا کہ این دلالت علی المکان میں محکم نہیں ہے تو این اللہ میں اس کا دعویٰ کیسے صحیح ہوگا
اور تفسیر مظہری میں انی قریب کے تحت میں عبد الرزاق سے صحابہ کے سوال ہیں کہ این ربنا اس آیت کا نزول نقل
کیا ہے کیا یہاں بھی جواب میں بقرینہ سوال قرب مکانی مراد ہوگا اور پھر یہ معترض صاحب جس عروج و نزول کے
قائل ہوئے ہیں اُس میں لازم آتا ہے کہ دن کو تو استواء علی العرش ہو اور شب کو استواء علی العرش نہ ہو کیا تغیر
نہیں پھر شب کہیں نہ کہیں تو ہر وقت ہی رہتی ہے تو چاہئے کہ کسی وقت استواء علی العرش نہ ہو اور دن بھی ہر وقت
ہی کہیں نہ کہیں رہتا ہے تو چاہئے نزول الی السماء کسی وقت بھی نہ ہو کیا ان سب محذورات کا التزام کریں گے اور

ف تمام الحدیث [illegible] قرب [illegible] الاستواء القریب [illegible] المکان [illegible]
[illegible] والخلق [illegible] العرفی [illegible] العرفی [illegible] السماء [illegible]
من [illegible] الحق تعالیٰ [illegible] الاستواء [illegible] بالمکان [illegible] الخلق من [illegible]
[illegible] الاستواء [illegible]
[illegible] المکان [illegible] الاستواء [illegible] المکان [illegible]
[illegible] سوال [illegible] الاستواء [illegible] بعد الخلق و الاستواء
البدایۃ [illegible] حدیث ان اللہ تعالیٰ خلق خلقہ فی ظلمۃ من رسالۃ العشرۃ ۱۲ ✦

قائلین بالحقیقۃ بلاکیف پر یہ محذورات لازم نہیں آتے اس لئے کہ وہ اس نزول و استواء کو ممتنع مان سکتے ہیں
اور اشکالات کا جواب بلاکیف سے دے سکتے ہیں اسی طرح مسلک تاویل پر بھی یہ محذورات لازم نہیں
آتے کیونکہ وہ تاویل سے تطبیق دے سکتے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ تجلی محیط بالکل کے تعلقات کو خاص خاص
خصوصیات اور خاص خاص فوائد کی وجہ سے خاص خاص محال کیساتھ ذکر فرمادیا گیا مثلاً جاریہ سے این اللہ
کا سوال اس فائدہ کے لئے تھا کہ آلہہ ارضیہ مزعومہ مشرکین عرب کی نفی کے اعتقاد کا امتحان تھا اور نزول
الی السماء الدنیا کے ذکر سے مقصود بواسطہ استحضار تجلی خاص کے ترغیب دینا ہے اس وقت صلوٰۃ و توجہ
الی اللہ کی اور استواء علی العرش کے ذکر سے مقصود استحضار ہے تفرد بالوجود الخاص الکامل کا کیونکہ تحت
العرش و حول العرش تو اور کائنات کا بھی برائے نام وجود ہے اور فوق العرش برائے نام بھی کسی کا وجود نہیں اور
مجردات کا وجود متکلم فیہ ہونے کے اس استحضار میں قادح نہیں اور جن کا مشاہدہ اس متکلم فیہ ہونیکا رافع
ہے وہ اس نور سے جو بشان محاذات فوق کے ساتھ متصف ہے جو مسلم کی حدیث میں وارد ہے۔ حجابہ النور
لو کشفہ لاحرقت سبحات وجہہ ما انتہی الیہ بصرہ من خلقہ ان مجردات کا محاذی ہونا بھی مشاہدہ کرتے
ہیں پس وہ بھی بشان مذکور فوق نہ ہوئے اور تفرد حق باوجود فوق العرش سالم رہا اور حق تعالیٰ کے لئے فوق العرش
کا عنوان حدیث مشکوٰۃ بعد ما خلق الخلق میں بھی وارد ہے پس یہ تخصیص ایسی ہے جیسے لمن الملک الیوم للہ الواحد القہار
میں الیوم کی تخصیص یعنی گو اس یوم کے قبل بھی سلطنت کسی کی نہیں مگر برائے نام تو ہے اس روز برائے نام بھی کسی کی
نہ ہوگی۔ یہ توافق ہیں محال مخصوصہ کے ذکر کے باقی خصوصیات تجلیات کی تعیین سو نہ تو ان کا ادراک تام ہو سکتا ہے
اور نہ ادراک ناقص کا بیان ہو سکتا ہے اور جو کچھ ناتمام بیان صوفیہ کے کلام میں پایا جاتا ہے وہ بوجہ دلالت کے
ناکافی ہونے کے نہ قابل اعتماد ہو سکتا ہے اور نہ مدار اعتقاد ہو سکتا ہے فعلیک بالفہم والتسلیم والیک
والعھد السقیم پھر اس سے قبل کے ایک خط میں جس کا جواب یہاں سے ۲۰ ربیع الاول ۱۳۴۹ھ میں گیا ہے
ان بزرگ نے احادیث علو و جہت کا حکم کیا ہے جو کسی خط میں لعینہ بالمراد نہیں صرف علو و نزول کے لوازم سے
ہے مگر لزوم فی الممکن سے لزوم فی الواجب لازم نہیں پس یہ بھی صریح قابل جواب ہے کیف کا پھر ملائکہ کو غیر جسم مان لیا
جو بالکل غلط ہے اور اگر فرض بھی کر لیا جاوے تب بھی مخلوق تو ہیں ان کی سی حرکت ماننا کب جائز ہے مگر ہم ان سب
امور کو قصور علمی و فکری پر محمول کرتے ہیں۔ عفا اللہ تعالیٰ عنا و عنہم۔ اور یہ بزرگ اپنے اقرار سے ابن القیم
کے بجائے مقلد ہیں اور وہ خود متشدد ہیں اور علماء پر طعن کرتے ہیں ان کو باک نہیں پھر کچھ انھوں نے ان کے متن

پر حاشیہ چڑھا دیا اس سے یہ اغلاط پیدا ہو گئے۔ ابن القیم کے تشدد پر محققین نے خود نکیر کیا ہے چنانچہ روح المعانی
سورۂ اعراف میں کہا ہے بالغ ابن القیم فی ردھم (ای الاشعریۃ) ثم قال ان لاھل الاشعریۃ کنون الیھود فیہ
وھو لیس من العدوان القیم حتی ادی الی قول ۔۔۔ تعلم ان المشہور من مذہب السلف فی مثل ذلک
تفویض المراد الی اللہ تعالیٰ فھم یقولون استوی علی العرش علی الوجہ الذی عناہ سبحانہ منزھا
عن الاستقرار والتمکن اھ۔ اور اس عبارت میں جو استقرار کی نفی کی ہے مراد معنی متعارف متبادر ہیں ورنہ استقرار
بالمعنی اللائق باللہ تعالیٰ ثابت ہے جس کی تصریح مفسرین کے کلام میں ہے یہانتک حضرات اہل سنت و جماعت
کے دونوں قول مع رد افراط و تفریط کے منقح ہو گئے پس احقر نے اپنی تفسیر میں دونوں قولوں کی رعایت اس
طرح کی کہ خلف کے مذہب کو متن میں لکھ دیا کیونکہ اکثر تفسیر کے دیکھنے والے بوجہ اس کے اردو میں ہونے کے
ایسے ہی لوگ ہوں گے جو نہ عامی محض جن میں سذاجت ہوتی ہے اور نہ خواص محض جو کافی علوم رکھتے ہیں تو
اُن کے مناسب طریقہ تاویل کا سمجھا گیا جیسا اوپر مفصل بیان کیا گیا ہے جس جگہ تاویل کی مصلحت ذکر کی گئی
ہے اور حاشیہ چونکہ عربی میں ہے جس کو خواص اہل علم دیکھتے ہیں اُس میں مذہب سلف کی ترجیح کی تصریح کر دی
اس میں مناظرانہ وسعت خیالانہ کلام کی کیا ضرورت تھی وہ دونوں بھی اہل حق کے ایک مسلک کے ابطال کے ساتھ اگر
تہذیب تفسیر خواہی کے بعد میں مشورہ دیا تھا گو متاخرین کا مذہب اور اس پر جو تفسیر مبنی ہے وہ بھی مستحق
بالقبول اور حق ہے بعض مسلک تاویل کو بھی جہل و ضلال نہ کہتے۔ لیکن چونکہ راجح سلف کا مذہب ہے جیسا
حاشیہ میں تسلیم بھی کر لیا ہے اس لئے اگر متن میں وہی رہے تو اولیٰ ہے تو ان کو اس میں اصرار زیادہ تھا اور مجھ کو بھی
گرانی ہوتی مگر بحمد اللہ تعالیٰ میری گرانی جو طبعی تھی بہت جلد رفع ہو گئی اور میں نے اس مناظرہ منکرہ سے وہی
اثر جو مشاورہ معروفہ سے لیتا اور متن اور حاشیہ کی ترتیب بدل دی یعنی سلف کا قول متن میں رکھ دیا اور
خلف کا حاشیہ میں اور جس مصلحت سہولت کے لئے میں نے ایسا کیا تھا اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ کوئی عنوان
ایسا قلب میں القا فرمائے کہ اس سے تذبذب بھی پیدا نہ ہو سو بحمد اللہ تعالیٰ اس میں کامیاب ہوا چنانچہ ناظرین
خاتمہ رسالہ کے قبل اس موقع کو ملاحظہ فرما دیں گے۔ حتی کہ استوا علی العرش کا مضمون سات سورتوں میں آیا ہے
سورۂ اعراف سورۂ یونس رعد طٰہٰ فرقان تنزیل حدید سب جگہ ترمیم کر دی اس کے بعد اگر کہیں تفسیر کی جدید
طبع کا انتظام ہو تو وہ اس ترمیم کے موافق درست کر دیں اور چونکہ اس طرف توجہ معترض صاحب ہی کی بدولت
ہوئی اس لئے اپنے ساتھ اُن کے لئے بھی ہر خیر کی دعا کرتا ہوں اور اس خیر کی خصوصیت کے ساتھ کرتا ہوں کہ شرح

اور متاخرین کی اس عمل کی نظیر احادیث مرفوعہ میں موجود ہے کہ اصل تفسیر کے ہوتے ہوئے کسی مصلحت دینیہ کے اقتضاء سے دوسری تفسیر جو اصل تفسیر سے مناسبت رکھتی ہے اختیار کر لی گئی اور اس مصلحت مقتضیہ کی قوت کے بعد اس تفسیر کے قرب و بُعد کو بھی نہیں دیکھا جاتا البتہ موافقت شرع کی ساتھ یہ شرط ضرور ہے کہ الفاظ اس کے محتمل ہوں اور ان نظائر مقیس علیہا میں مقتضی کی قوت بھی ہے اور نفس الفاظ کا اعتبار سے یہ تحمل بھی متحقق ہے کما سیاتی بعد اربعۃ اسطر او ستۃ فی قول شراح حدیث الی قولہ تکثیر گو اگرچہ قرائن کے اعتبار سے اس میں بُعد ہو۔ اسی طرح مقیس میں مقتضی یعنی صون دین عوام بھی قوی ہے کما سیاتی بعض محققین فی قولہ حفاظت دین ضعفاء اور الفاظ بھی محتمل ہیں پھر اگر بُعد بھی فرض کیا جاوے تو مضر نہیں اور یہ فرق بھی مؤثر نہیں کہ مقیس علیہ میں مقتضی میں قلت ہے اور مقیس میں کثرت۔ کیونکہ اثر کا دوران مؤثر کی ساتھ ہے قلت و کثرت کا فرق مقصود میں مضر نہیں۔

پہلی نظیر روی البخاری فی کتاب التفسیر قصۃ وفاۃ ابن ابی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (فی جواب عمرؓ) انما خیرنی اللہ فقال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعین مرۃ وسازیدہ علی السبعین یہ یقینی ہے کہ آیت میں تردید تسویہ کے لئے ہے نہ کہ تخییر کے لئے اور سبعین تکثیر کے لئے ہے نہ کہ تحدید کے لئے مگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تخییر اور تحدید پر محمول فرما کر ارشاد فرمایا جس کی حکمتیں شراح حدیث نے ذکر کی ہیں اور تسویہ چونکہ منافی نہیں تخییر کا اور یہ خاص تحدید بھی ایک فرد ہے تکثیر کا اس مناسبت سے اس کو اختیار فرمالیا اور عمل کی بھی نفی نہیں فرمائی۔

دوسری نظیر روی الشیخان عن علی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما منکم من احد الا وقد کتب مقعدہ من النار ومقعدہ من الجنۃ قالوا یا رسول اللہ افلا نتکل علی کتابنا وندع العمل قال اعملوا فکل میسر لما خلق لہ اما من کان من اہل السعادۃ فسیسر لعمل السعادۃ واما من کان من اہل الشقاوۃ فسیسر لعمل الشقاوۃ ثم قرأ فاما من اعطی واتقی وصدق بالحسنی الایۃ۔ ظاہر ہے کہ آیت کا مدلول مسئلہ قدر نہیں ہے اس کی بیّن دلیل یہ ہے کہ حدیث میں جس تیسیر کا ذکر ہے وہ عمل سے مقدم ہے اور وہی قدر ہے اور قرآن مجید میں جس تیسیر کا ذکر ہے وہ عمل سے مؤخر ہے اور وہ جزا ہے تو ایک تیسیر دوسری تیسیر کی تفسیر کیسے ہوسکتی ہے مگر پھر بھی آیت سے حدیث میں استدلال فرمایا جس کی بنا محض دونوں میں باہمی مناسبت ہے۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے رسالہ

الفوز الکبیر میں اس تقریر کی تصریح فرمائی ہے وفیہ وما ننحا آنکہ آیۃ واما من اعطی واتقی در مسئلہ قدر
تمثیل خوانند اگرچہ معنی منطوق آیۃ آنست کہ ہر کہ ایں کار ہا کردہ است او را راہ جنت و نعیم بنمائیم و ہر کہ اضداد
آں عمل آوردہ است او را راہ دوزخ و تعذیب بنمائیم لیکن بطریق اعتبار تواں دانست کہ ہر کہ را برائے
ساختہ آں کسیر وہ اند و آں حالت بروے جاری می کنند من حیث یدری او لا یدری پس بایں اعتبار
آیۃ را بمسئلہ قدر ربطی واقع شد اھ۔

تیسری نظیر عن عمران بن حصین ان رجلین من مزینۃ قالا یا رسول اللہ ارأیت ما یعمل
الناس الیوم ویکدحون فیہ اشئ قضی علیہم ومضی فیہم من قدر سبق او فیما یستقبلون بہ
مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقال لا بل شئ قضى عليهم ومضى فيهم وتصديق ذلك
في كتاب الله عز وجل ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها رواه مسلم۔ اس کے متعلق بھی
صاحب فوز کبیر نے تحریر فرمایا ہے وعجبنی آیۃ وما سواها یعنی منطوق آنست کہ بر ترہ وآثم مطلع ساخت
لیکن خلق صورۃ علمیہ بر وآثم را با آں بر وآثم اجمالاً در وقت نفخ روح مشابہ ہست پس باعتبار ہمیں آیۃ
بایں آیت بریں مسئلہ استشہاد کرد اھ۔ اور دوسری تیسری نظیر میں تو یہی احتمال ہے تقریباً کان او بعیداً کہ
محض استشہاد ہو تفسیر نہ ہو گو بخاری نے دوسری نظیر کو کتاب التفسیر میں وارد کیا ہے مگر نظیر اول میں تو
تفسیر یقینی ہے اور بھی چند حدیثیں مرفوع و موقوف اس کی موید ذہن میں ہیں مگر اس وقت اتنے ہی کو کافی
سمجھا گیا یہی حالت ہے متاخرین کی ایسی تفسیرات کی اُن کو محمل مدلول نصوص سے مناسبت بھی ہے جیسے
استواء بالمعنی الحقیقی دال ہے عظمت پر اسی طرح تدبیر امور و تنفیذ تصرفات دال ہے عظمت پر اور اس
مناسب کو اختیار کرنے کا داعی مقتضی بھی ہے یعنی حفاظت دین ضعفاء بلکہ یہ مقتضی مقیس علیہ کے مقتضی سے اقوی
ہے کیونکہ وہ مقتضیات صرف مصالح ہیں جن کی طرف نظیر اول کے اخیر میں اجمالاً اس قول سے اشارہ کیا گیا ہے
کہ جس کی حکمتیں شراح حدیث نے ذکر کی ہیں اھ اور مقیس میں وہ مقتضی دفع مضرت ہے جس کو بعنوان حفاظت
دین ضعفاء تعبیر کیا گیا ہے اور دفع مضرت اہم ہے جلب مصلحت سے کما ہو مقرر پس بطریق دلالۃ
النص کے مقیس میں بدرجہ اولیٰ حکم ثابت ہو گا پس ان حضرات پر کوئی شبہ نہ رہا اور جس اجماع کا اوپر ذکر ہوا
وہاں احادیث سے معارض بھی نہیں جس پر شبہ کیا جاوے کہ نصوص احاد کے خلاف اجماع دلیل ہوتی ہے اس کے
نسخ کی اس مسلک خلف کی نظیر نماز کی ہے وہ یہ ہے کہ صحابہ سے قرأت بالفارسیہ کی اجازت کہیں منقول نہیں

مگر امام صاحب نے بقول مرجوع الیہ اس کی اجازت عاجز کو دی گویا نظم قرآن کو بدل قرآن کا مناسبت ترادف
کی شرط سے قرار دیا اور اس پر ائمہ متبوعین نے نکیر نہیں کیا کیونکہ پہلے اس کا داعی غالب نہ تھا پھر غالب ہو گیا اسی
طرح داعی حادث کے سبب تاویل کو بشرط مناسبت مدلول تفسیر قرار دیا گیا، اور امام صاحب کا اگر علی الاطلاق
رجوع بھی فرض کر لیا جاوے تب بھی استدلال میں قادح نہیں کیونکہ امام صاحب کا ایک بار قائل ہو جانا بھی اس
کے مجتہد فیہ ہونے کے لئے کافی ہے اور یہاں یہی مدعا ہے اور یہ سب کلام علی سبیل التنزل ہے ورنہ امت
میں برابر تعامل رہا ہے کہ تفسیر منقول کے ہوتے ہوئے بھی دوسری وجوہ سے تفسیر کی چنانچہ کتب معتبرہ تفسیر
اس سے مملو ہیں البتہ اس میں شرطیں ہیں کہ یہ تفسیر خلاف قواعد عربیہ نہ ہو دوسرے خلاف قواعد شرعیہ نہ ہو
تیسرے یہ کہ مفسر صاحب اجتہاد ہو ورنہ وہ تفسیر بالرائے ہوگی اور خلف کی تفسیر تینوں شرطوں کو جامع ہے
پس غایت ما فی الباب ایسی آیات ذو وجوہ ہوں گی اگرچہ بعض وجوہ راجح ہوں اور بعض مرجوح کما ل۔

سوال: محققین نے استواء کو استیلاء کے ساتھ تفسیر کرنے کی بدلیل تغلیط کی ہے کہ [illegible]
تو اس آیت کی تاویل خلف مشکوک ہو گیا۔

جواب: ایک تاویل کے غلط ہونے سے دوسری تاویل کا رد ہونا لازم نہیں ہے کیونکہ وہ دلیل اسی کی ساتھ
خاص ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استواء بمعنی استیلاء اس استیلاء میں مستعمل ہے جو بعد عدم استیلاء کے ہو اور حق تعالیٰ
کا استیلاء ایسا نہیں۔

سوال: کیا ایسے نصوص متشابہات میں داخل ہیں؟

جواب: اس میں اقوال مختلف ہیں کما فی روح المعانی تحت آیۃ هو الذی انزل علیک الکتاب منه
آیات محکمات الخ اعلم ان کثیرا من الناس جعل الصفات النقلیة من الاستواء والید والقدم
والنزول الی السماء الدنیا والضحک والتعجب وامثالها من المتشابه ومذهب السلف والاشعری
رحمه الله تعالیٰ ومن اتبعه کما ابانت عنه حال الابانة انها صفات ثابتة وراء العقل ما کلفنا الا اعتقاد ثبوتها
مع اعتقاد التجسیم والتشبیه لئلا یضاد النقل العقل وذهب الخلف الی تاویلها الخ اس عبارت میں

حاشیہ: [illegible] الی الذهن
[illegible]
[illegible]

اول بعض کا قول متشابہ ہونا لکھا ہے اور اس کے مقابلہ میں دوسرا قول لکھا ہے صفات ثابتۃ وراء العقل الخ اس قول پر یہ محکم ہیں لان المحکم ما کان المعنی ظاہرا لانہ اور معانی ان کے معلوم ہیں گو ان معانی کی کنہ معلوم نہیں والتحقیق روح المعانی عند ای الکرسی واکثر السلف الصالح جعلوا ذلک من المتشابہ الذی لا یحیطون بہ علما وفوضوا علمہ الی اللہ تعالی مع القول بغایۃ التنزیہ والتقدیس لہ تعالی شانہ والقائلون بالمظاہر من ساداتنا الصوفیۃ قدس اللہ تعالی اسرارہم لم یشکل علیہم شیء من امثال ذلک او یوں کہا جاوے کہ جنہوں نے محکم کہا ہے باعتبار اصل معنی کے اور جنہوں نے متشابہ کہا ہے باعتبار کیف معنی کے تو پھر دونوں میں محض نزاع لفظی رہ جاوے گا چنانچہ روح المعانی کی عبارت ذیل سے اس کی تائید ہوتی ہے فی روح المعانی تحت آیۃ ھو الذی انزل علیک الکتاب منہ آیات محکمات الخ نعم لو قیل ان تصویر العظمۃ علی ھذا الوجہ دال علی ان العقل غیر مستقل بادراکھا وانہا اعظم من ان یحیط بہا العقول فالکف عن المتشابہ الذی دلت الآیۃ علی وجوب الایمان بہ کان حسنا وجمعا بین ما علیہ السلف ومشی علیہ الخلف وھو الذی یجب ان یعتقد کیلا یلزم ازدراء باحد الفریقین کما فعل ابن القیم حتی قال الامام الاشعریۃ مخانیث الیہودیۃ اعاذنا اللہ تعالی من ذلک اھ

سوال: اگر ان صفات محکم فیہا کو باعتبار کنہ کے متشابہ کہا جاوے تو کنہ تو حق تعالیٰ کے علم وقدرت کی بھی معلوم نہیں ان کو متشابہ کیوں نہیں کہا جاتا؟

جواب: باہم صفات میں ایک فرق ہے وہ یہ کہ بعض صفات الٰہیہ کو ہماری ویسی ہی صفات سے ایک گونہ مناسبت ہے جیسے علم، قدرت ہے تو باوجود ان کی کنہ کے عالی عن المعقول ہونے کے اس مناسبت کی بنا پر ان کو متشابہ نہیں کہا گیا کیونکہ اس مناسبت کی وجہ سے انکے حقائق ایک درجہ میں معلوم ہوتے ہیں گو وہ درجہ ناقص بلکہ انقص ہے اور بعض صفات میں یہ مناسبت نہیں جیسے استواء حق کو ہمارے استواء سے اس کے ید کو ہمارے ید سے اس کے قدم کو ہمارے قدم سے کوئی مناسبت نہیں اس لئے یہ کسی درجہ میں بھی ہمارے فہم میں نہیں آتے اس لئے ان کو متشابہ کہا گیا چنانچہ روح المعانی آل عمران میں ہے واسماءہ وصفاتہ قسمان قسم بینہ وبین ما عندنا من الصفات نوع مناسبۃ وان کانت بعیدۃ ولا یقال فلا بد فیہ فی الجملۃ معاشر القاصرین من ان یجری علی الاسماء المشہورۃ عندنا الحسنی علیہا مثلا الارادۃ ولا قلما وقسم لیس کذلک وھو المشار الیہ بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم او استاثرت بہ فی علم الغیب عندک

سوال: صوفیہ کا ان مسائل میں کیا مسلک ہے؟

جواب: چونکہ یہ مسائل صوفیہ کے غرض سے زائد ہیں کیونکہ ان کا غرض مقصود تربیت ہے اُن اعمال واخلاق کی جن سے اہل فتوی نے مستقل بحث نہیں کی اور عقائد سے وہ کافی بحث کر چکے ہیں اس لئے صوفیہ نے ان سے مقصوداً بحث نہیں کی مگر قدر قلیل کلام اس باب میں اُن سے صادر ہوا ہے تو اس کا سبب اپنے کسی شاغل کی کیفیات و وجدانیات کی تحقیق ہے جس سے اصل غرض اہل طریق کی تقریب الی المقصود و تبعید عن غیر المقصود فی العقائد و فی الاعمال ہے اور چونکہ ان تعلیمات کے مخاطب غالباً تو خاص خاص افراد خلوات میں تقریراً اور احیاناً محدود جماعت جلسات میں تحریراً ہوتے ہیں اس لئے وہ عنوانات و تعبیرات جامع مانع واضح غیر موہم کا اہتمام نہیں فرماتے صرف اس فرد خاص یا جماعت خاصہ کی تفہیم کی رعایت کافی سمجھتے ہیں اور وہ چونکہ متکلم سے خاص مناسبت رکھتے ہیں نیز خاص اصطلاحات سے واقف ہوتے ہیں ان کے لئے شیوخ کی ناتمام عبارات اور مجمل اشارات کافی ہو جاتے ہیں ان وجوہ سے ان کے کلام میں ظاہراً بہت ایجاز اور تجوز اور تسامح و توسع ہوتا ہے ان وجوہ سے اُن کا مسلک اس باب میں نہ مدون اور منضبط ہے اور نہ واضح ہے و بحالات ان کے معتقدین پر حسن ظن کو اس لئے اُن کے مجمل یا مبہم کلام کو علماء کے اقوال کی طرف راجع کرنا واجب ہے گو اصطلاحات اُن کے جداگانہ ہیں مثلاً ایسے مواقع پر لفظ تجلی اُن کے کلام میں بکثرت پایا جاتا ہے ممکن ہے کہ وہ بھی ایک تاویل ہو اور ممکن ہے کہ حقیقت بلا کیف کی ایک تعبیر ہو خصوصاً متقدمین کے مسلک کی طرف راجع کرنا راجح ہے کیونکہ صوفیہ کا اصل مذہب یہی اخذ بالاحوط ہے اسی لئے مشہور ہو گیا ہے۔ الصوفی لا مذہب له۔ چنانچہ نمونہ کے طور پر ان کا کچھ کلام نقل کرتا ہوں۔ فی المظہری ان اللہ مع الصابرین قیل بالعون والنصر واجابة الدعوة قلت بل معیة غیر متکیفة یختص علی العارفین ولا سبیل الی کشف غیر احسن الخالقین واضافه فانی قریب قال المفسرون معناه انی قریب منهم بالعلم لانه علی حتی قال العسقلانی هو تمثیل لکمال علمه بافعال العباد واقوالهم واطلاعه علی احوالهم بحال من قرب مکانه منهم وحمل الناس ذلک علی التمثیل لان القرب عندهم منحصر فی القرب المکانی والله تعالیٰ منزه عن المکان وعن مماثلة الممکنات والحق انه سبحانه تعالیٰ قریب من الممکنات قرباً لا یدرک بالعقل بل بالوحی او الفراسة الصحیحة ولیس من جنس القرب المکانی ولا متصور شرحه بالتمثیل الحسی کمثله شیء واقرب المثالات ان یقال قربه الی الممکنات کقرب الشعلة الجوالة بالدائرة

وان ربی بما تعملون محیط وان ربک احاط بالناس ۔ واحاط بما لدیھم وھذہ الآیات کلہا دالۃ علی صحۃ قول من یقول من العلماء الصوفیۃ ان اللہ تعالیٰ بکل مکان غیر انھم لا یعلمون کیفیۃ کونہ بکل مکان ای یقولون بالاحاطۃ الذاتیۃ لا بمحض الاحاطۃ الصفاتیۃ کاھل الظاھر ولیس من ضرورۃ الاحاطۃ ان یکون المحیط والمحاط علیہ جسما او ان تفسیر الاحاطۃ ان لا یکون المحاط علیہ بعیدا من المحیط ولا المحیط بعیدا منہ ثم ان ذلک مشہور بین المشائخ الصوفیۃ نحو جنیدؒ والشبلیؒ وابن عطاءؒ وغیرھم وحکی عن جنیدؒ انہ تکلم عندہ رجل فاشار الی السماء فقال لا تشر الی السماء فانہ معک فھذا دلیل علی انہ لا اختصاص مکان اللہ تعالیٰ بالعرش ولا بجہۃ دون جہۃ فالقصود ویکون الاستواء علی العرش متشابہا او مؤولا علی اختلاف المسلکین وورد فی الحدیث اطلاق المکان حیث قال بو ارتفاع مکانی الخ ۔

قلت لیس المراد عدم صحۃ القول الآخر کما توھم البعض بل المراد نفی البطلان عن ھذا القول کما ادعی اھل الظاھر فلکل من القولین وجہ ھو مولیہا ولیس معنی قولھم ان اللہ تعالیٰ بکل مکان انہ متمکن بکل مکان حاشاہ عن ذلک بل المراد ان لا مکان لہ خاصا کما اثبتہ المتمکنون بقرینۃ قولہ فیما بعد انہ لا اختصاص مکان اللہ تعالیٰ الخ فاطلق الملزوم واراد اللازم مجازا لان کون شئ فی کل مکان یستلزم عدم کونہ فی مکان خاص فافھمہ۔

اس عبارت کو ادنیٰ تامل کے بعد علماء کے اقوال کی طرف راجع کرنا ممکن ہے گو تعبیرات میں اختلاف ہے اخیر عبارت کے متعلق معترض مذکور خطبہ رسالہ کے جواب مرقومہ ۱۷ ربیع الاول ۱۳۴۹؁ھ میں اسی راجع کرنے کے متعلق لکھا گیا تھا اس کے بعض بعض جملے طریقۂ رجوع کی طرف اشارہ کرنے کیلئے نقل کرتا ہوں۔ وھو ھذا میں اس عقیدہ میں حضرات سلف کے مسلک پر ہوں کہ نصوص اپنی حقیقت پر ہیں مگر کنہ اس کی معلوم نہیں اور صوفیہ کے مذہب کو سلف کے خلاف نہیں سمجھتا وہ حقیقت کے منکر نہیں بلکہ جہت کے منکر ہیں اور جہت کی نفی نقل و عقل دونوں سے ثابت ہے۔ اما النقل فقولہ تعالیٰ لیس کمثلہ شئ واما العقل فلان الجہۃ مخلوقۃ حادثۃ واللہ تعالیٰ منزہ عن الاتصاف بالحوادث لان محل الحادث حادث اور استواء یا علو کا حکم مستلزم جہت کو نہیں اگر جہت کا حکم کیا جاویگا تو استواء و علو کی کنہ کی تعیین ہو جاویگی جو کہ خود حضرات سلف کے خلاف ہے کہ وہ کنہ کے نامعلوم ہونیکی تصریح فرماتے ہیں۔ پس حاصل یہ ہوا کہ استواء و علو میں دو حیثیتیں ہیں ایک مع الحکم بالجہۃ ایک مع عدم الحکم بالجہۃ بل مع الحکم بعدم الجہۃ اول مذہب

ف۵ واما قال بعضہم بعدم الحکم بالجہۃ بناء علی ان الجہۃ لیست مرادۃ وبالجملۃ مراد باری تعالیٰ فلا تنافی فی ذلک فہو صحیح لان کونہا مراد اعتباریا

متناهيين فكيف اذا كان احد الشيئين متناهيا والآخر غير متناه تو اس سے سُننے والے کو
اشارة الى حكمة بيان الاستواء وهو امران تؤيدهما الآيات بانضمام الروايات اما الحكمة الاولیٰ
فتتأيد بقوله تعالى فى سورة المؤمن رفيع الدرجات ذو العرش لانه يتبادر منه ان المقصود من
ذكر كونه ذا العرش كونه رفيع الدرجات واما الحكمة الثانية فتتأيد بقوله تعالى بعد ذكر الاستواء
ههنا يغشى الليل النهار وفى سورة يونس فى البقرة بقوله تعالى يدبر الامر وصرح بالحكمة
الثانية فى الروح بقوله هنا ووجه ذكره سبحانه هذا بعد ذكر الاستواء على ما نقل عن القفال
ان جل شانه لما اخبر العباد باستوائه لمخ من استمرار المخلوقات على وفق مشيته ويقوله
فى سورة يونس استيفنا لبيان حكمة استواء جل علا على العرش تقريع عظمته واما
الروايات المناسبة للحكمتين فهى عظمة العرش التى توجب تصور عظمة ذى العرش ما اخرج
حميد وابو الشيخ وابن مردويه عن ابى ذر انه سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن الكرسى فقال
يا ابا ذر ما السموات السبع والارضون السبع عند الكرسى الا كحلقة ملقاة بارض فلاة وان
فضل العرش على الكرسى كفضل الفلاة على تلك الحلقة كذا فى روح المعانى وهذا مناسب
الحكمة الاولى لان من هو قاهر على مثل ذلك الجسم الرفيع المحيط ـ المنيع البسيط ـ ذا
يكون شانه ـ وعلوه وسلطانه ـ وذكر الشيخ محى الدين ابن العربى فى الباب السبعين و
ثلثمائة من الفتوحات على ما نقل الشيخ عبد الوهاب الشعرانى فى اليواقيت والجواهر المبحث
السابع عشر فى معنى الاستواء على العرش حكمة ثالثة مستقلة لذكر الاستواء ذكرتها
انما لنفعا تها وان لم يكن لها مدخل فى التفسير وهى انه سأل اولاً ما الحكمة فى اعلامه
تعالى بانه استوى على العرش ثم ذكر الجواب ـ بان الحكمة فى ذلك تقريب الطريق على عباده
وذلك انه تعالى لما كان هو الملك العظيم ولا بد للملك من مكان يقصد فيه عباده
بحوائجهم وان كانت ذاته تعالى لا تقبل المكان قطعا اقتضت المرتبة ان يخلق عرشا و
ان يذكر لعباده انه استوى عليه ليقصدوه بالدعاء وطلب الحوائج فكان ذلك من رحمته

عـه فكون العرش قبلة للدعاء كما ان الكعبة قبلة للصلاة واورد عليه البعض بان قبلة الدعاء هى قبلة الصلاة فقد
صرحوا بانه يستحب للداعى ان يستقبل القبلة والجواب عن هذا الايراد ان المراد كون العرش قبلة للدعاء بالقلب لا بالوجه
كما صرح فيما بعد بقوله يتوجه بقلبه وليه العروج التى تحصل فى قلوبنا ما اقال ما رفعا يا اشار الا وجه فى قلبه

مقام رابع سورۂ طٰہٰ آیت الرحمٰن علی العرش استویٰ لہ ما فی السمٰوات الآیۃ عبارت سابقہ وہ بڑی رحمت والا عرش یعنی تخت سلطنت پر قائم اور جلوہ فرما ہے اور وہ ایسا ہے کہ الخ **ترمیم حال** وہ بڑی رحمت والا عرش پر جو شاہ تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہے جو اُس کی شان کے لائق ہو اور وہ ایسا ہے کہ الخ

مقام خامس سورۂ فرقان آیت الذی خلق السمٰوات والارض وما بینہما فی ستۃ ایام ثم استویٰ علی العرش الرحمٰن الآیۃ عبارت سابقہ پھر تخت شاہی پر قائم اور جلوہ فرما ہوا جس کا بیان الخ **ترمیم حال** پھر عرش پر جو شاہ تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہوا جو اُس کی شان کے لائق ہے جس کا بیان الخ

مقام سادس سورۂ الم السجدہ آیت اللہ الذی خلق السمٰوات والارض وما بینہما فی ستۃ ایام ثم استویٰ علی العرش ما لکم الآیۃ عبارت سابقہ پھر تخت شاہی پر قائم ہوا یعنی تصرفات نافذ کرنے لگا وہ ایسا عظیم ہے الخ **ترمیم حال** پھر عرش پر جو شاہ تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہوا جو اُس کی شان کے لائق ہے وہ ایسا عظیم ہے کہ الخ

مقام سابع سورۂ حدید آیت ھو الذی خلق السمٰوات والارض فی ستۃ ایام ثم استویٰ علی العرش یعلم ما یلج الخ عبارت سابقہ پھر تخت شاہی پر قائم ہوا کہ تا یہ تنفیذ احکام ہے اور وہ سب جانتا ہے الخ **ترمیم حال** پھر عرش پر جو شاہ تخت سلطنت کے اس طرح قائم اور جلوہ فرما ہوا جو اُس کی شان کے لائق ہے اور وہ سب جانتا ہے الخ یہاں تک ترمیمات کی تفصیل بحمد اللہ ختم ہوئی اور یعنی باعتبار اصل مقصود کے گویا رسالہ ہی ختم ہو گیا مگر کچھ مضمون جو اپنی حقیقت میں تائید و توضیح ہے مقصود کی اور اپنی غایت میں ایک شعبہ وصیت ہے بیساختہ ذہن میں آ گیا موزوں اُس کو خاتمہ قرار دینا مناسب معلوم ہوا۔

خاتمہ در حیرت و ثنا و غیرت و دعا

ایک صاحب طریقت کو ایسے ہی مسئلہ کی طرف متوجہ ہونیکے دوران میں جو حالت پیش آئی وہ مفید سمجھ کر نقل کرتا ہوں ان کا بیان ہے کہ دوران تحقیق میں چونکہ مسئلہ کے متعلق مختلف اقوال و آراء و دلائل نے نظر سے اور ذہن سے عبور کیا نزاکت مسئلہ کے سبب میں علی التعاقب دو ضیق میں اس قدر شدت سے مبتلا ہوا کہ تحمل نے جواب دیدیا حق تعالیٰ کی رحمت نے من حیث لا یحتسب دستگیری فرمائی اور دونوں مختلف مسلکوں کی ہدایت اور توفیق عطا فرمائی جس سے شفائے کامل نصیب ہوئی چونکہ احتمال ہوا کہ شاید کسی اور کو بھی وہی مضائق پیش آویں اس لئے شفقت و

الا بما شاء وقال تعالی سبحان ربک رب العزة عما یصفون فی رسالة التی مسائل السلوک عن البغوی عن ابی بن کعب عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال فی الآیة (ان الی ربک المنتهی) لا فکرة فی الرب اخرجه ابو الشیخ فی العظمة عن سفیان الثوری روی عنه علیه الصلوٰة والسلام اذا ذکر الرب فانتهوا واخرجه ابن ابی حاتم عن ابن عباس قال مر النبی صلی الله علیه وسلم علی قوم یتفکرون فی الله فقال تفکروا فی الخلق ولا تفکروا فی الخالق فانکم لن تقدروه واخرجه ابو الشیخ عن ابی ذر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم تفکروا فی خلق الله ولا تفکروا فی الله فتهلکوا اھ وفی کنوز الحقائق تفکروا فی آلاء الله ولا تفکروا فی الله رواه ابو الشیخ فی الجامع الصغیر۔ وقال خسرو دهلوی ؎

حیران شده ام در آرزویت ... اے چشم جہانیاں بسویت
مائیم و تحیر و ... خاموشی ... [illegible] بگفتگویت
خسرو بکجند تو اسیر ست ... بیچاره کجا رود ز کویت

وقال الشیخ عبد القدوس ؎

نیست کس را حقیقت آگہی ... جملہ می میرند با دست تہی

وقال العارف الرومی ؎

اے برادر بے نہایت درگہیست ... ہر کہ بروے میرسی بروے مایست

وقال بعض ؎

دور بینان بار گاه الست ... جز ازیں پے نبرده اند کہ ہست

وقال العارفون نعرا۔ کل ما خطر ببالک فهو هالک والله اجل واعلیٰ

وقال العارف الشیرازی رحمه ؎

بعیست بر مثل کہ عرش کناره نیست ... آنجا جز ایں کہ جاں بسپارند چاره نیست

وقال الاحقر ؎

انتہاء راه کے بود است ... حیرت اندر حیرت اندر حیرت ست

وقال العارف الشیرازی ؎

ف وفقط بعض احادیث تفکروا فی کل شیء ولا تفکروا فی ذات الله تعالی فان بین السماء السابعة الی کرسیه سبعة آلاف نور وهو فوق ذلک رواه ابو الشیخ فی العظمة عن ابن عباس ۱۲

اے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم — وز ہرچہ گفتہ اند و شنیدیم و خواندہ ایم
مجلس تمام گشت و بپایاں رسید عمر — ما ہمچناں در اول وصف تو ماندہ ایم

وقیل ؎
قلم بشکن سیاہی ریز و کاغذ سوز و دم درکش — حسن این قصہ عشق است در دفتر نمی گنجد

قال العبد فی العارف الشیرازی ؎
بہمانگہ [illegible] چشم روشن خود — کہ نظر دریغ باشد بچنین لطیف روئے

وفی [illegible] القلندر ؎
خبر [illegible] — گوش ما نیز حدیث تو شنیدن نرسیم

وفی الدعاء۔ قال اللہ تعالیٰ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ہدیتنا وہب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوہاب

قال العارف الرومی ؎
آنکہ در کون است اشیا میرود است — وانمایاں را بہر صورت کہ ہست
آب تو را صورت آتش دہد — اندر آتش صورت آبے مست
ز شراب قہر چوں مستی دہی — نیستہا را صورت ہستی دہی
یا مجیب المستغیثین اہدنا — لا افتخار بالعلوم والغنا
لا تزغ قلبا ہدیت بالکرم — واصرف السوء الذی خط القلم

بگذراں از جان ما سوء القضا — وا مبر ما را از اخوان الصفا
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن — مصلحی تو اے تو سلطان سخن
کیمیا داری کہ تبدیلش کنی — گرچہ جوئے خوں بود نیلش کنی
ایں چنیں میناگریہا کار تست — ایں چنیں اکسیرہا زاسرار تست
حق آں قدرت کہ بر تلوین ما — رحمتے کن اے امیر لونہا
خویش را دیدیم و رسوائی خویش — امتحان ما مکن اے شاہ بیش
کار تو تبدیل اعیان و عطا — کار ما سہو است و نسیان و خطا
سہو و نسیان را مبدل کن بعلم — من ہمہ جہلم مرا دہ صبر و حلم
از تنا قفل ہائے دل پشم شکست — برسرم جانا بیا می مال دست

ولیکن ہذا آخر المقال۔ وبہ تمت الرسالۃ۔ الرابع والعشرین من ربیع الثانی لسنۃ من ہجرۃ سید المرسلین۔ ولعلی لا اکتب بعد ہذا رسالۃ مستقلۃ لضرورۃ قوی المدرکۃ لما لقا مضمحلۃ۔ والامر کلہ بید اللہ تعالیٰ والحمد للہ فی کل حال علی نعمۃ التی تتوالی۔

تمت رسالۃ تمہید الفرش فی تحدید العرش

رسالہ عبور البراری فی سرور الذراری

حال - ایک روز رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت حالت تجودی (غیر منام) میں نصیب ہوئی اور آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس حقیر پر ارشاد فرمایا کیا تمہیں ذراری مشرکین کے جنتی ہونے میں شک ہے۔ ارشاد ایسے طریقہ پر تھا کہ جس سے ان کا جنتی ہونا معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایک مسئلہ شرعی ہے اس سے قبل میرا غلبہ ظن ان کے ناجی ہونے کا تھا اور ناجی ہونے کی روایات کو راجح سمجھتا تھا۔ مگر اس ارشاد کے بعد سے اپنا خیال بھی برعکس ہوگیا ہے اور اس وقت اس مسئلہ کا بالکل وہم و گمان بھی نہ تھا اچانک بیٹھے بیٹھے تجودی طاری ہوکر (یعنی بدون النوم الخالص) زیارت اور ارشاد کی برکت نصیب ہوئی۔

تحقیق - بڑی خوش قسمتی ہے مبارک ہو اور اس سے زیادہ خوش قسمتی کی بات یہ ہے کہ آثار روایت کو آثار روایت پر منطبق کہا جائے کہ احکام مرویہ میں تجلیات مرتبہ سے مقصودیت زیادہ ہے پس اس بنا پر عرض ہے کہ دلائل سے یہ احکام ثابت ہیں ملے خواب یا تجودی حجت شرعیہ نہیں ملے پس اس سے دعوے ثابت ثابت ہو سکتا ہے نہ راجح مرجوح نہ مرجوح راجح۔ سب احکام اپنی حالت پر رہیں گے البتہ اتنا اثر لینا شرع کے موافق ہے کہ جانب احوط کو پہلے سے زیادہ لیا جائے ملے مسئلہ مبحوث عنہا یعنی اطفال مشرکین میں علماء کے تین مذہب منقول ہیں تعذیب و نجات و توقف۔ اور ہر مذہب پر دلائل شرعیہ قائم ہیں۔ تو خواب سے نہ کوئی مذہب منفی ہو سکتا ہے نہ کوئی دلیل ثبوتاً یا دلالۃً باطل ہو سکتی ہے پھر ان تینوں قول میں اکثر محققین نے نجات کو ترجیح دی ہے بخصوص بخاری کی حدیث کے بعد کہ آپ نے بچوں کو ابراہیم علیہ السلام کے پاس مجتمع دیکھا اس وقت آپ سے پوچھا گیا واولاد المشرکین آپ نے فرمایا واولاد المشرکین۔ تو خواب سے اس ترجیح کا بطلان بھی نہ ہوگا۔ ملے یہ بھی احتمال ہے کہ رائی کو اچھی طرح یاد نہ رہا ہو ملے بعض علماء کی رائے پر یہ بھی احتمال ہے کہ مرئی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نہ ہوں ملے اور ان سب امور سے تنزل کرنے کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ جنتی ہونا مستلزم تعذیب کو نہیں نحو حدیث میں صریح ہے کہ ایک جماعت اہل جنت کی ہوگی جو جہنمین کہلائیں گے رواہ البخاری۔ اسیطرح ممکن ہے کہ یہ بچے جہنم میں کسی مصلحت کے سبب رکھے جائیں اور معذب نہ ہوں اور خواب غایت

الفائدة الاولیٰ۔ اوردہ فی الجامع الصغیر وصحح بالرمز والعزیز بالنقط۔

اصل جواب کے ص ۲ سطر ۵ میں لکھا ہے کہ جہنمی ہونا مستلزم تعذیب کو نہیں اور روایت اولیٰ بظاہر دال ہے تعذیب پر کیونکہ تضاغی کسی الم ہی کے سبب ہو سکتی ہے جواب یہ ہے کہ تضاغی کے دوسرے اسباب بھی ہو سکتے ہیں مثلاً اپنے آباء کی حالت دیکھ کر جیسے دنیا میں مشاہدہ ہے اگر کسی بچے کے باپ بھائی کو کوئی مارے بچہ رونے لگتے ہیں یا مثلاً باوجود عدم تالم کے احتمال تالم فی مستقبل سے جیسے دنیا میں بھی باوجود عدم وقوع خوف کے احتمال خوف سے بچے رونے لگتے ہیں۔ یا مثلاً خود جہنم کے منظر ناپسند کرکے اس سے خارج ہونے کیلئے الحاح کیلئے جیسے اس کے نظائر دنیا میں بھی دیکھے جاتے ہیں نہایت مافی الباب اس کا قائل ہونا پڑے گا کہ بچوں میں بچپن کے بعض جذبات وہاں بھی رہیں گے سو اس کے التزام میں چنداں بُعد نہیں چنانچہ چھوٹے بچے جو اپنے ابوین کے بخشوانے کیلئے اڑ جائینگے کہ ہم بدون ان کے جنت میں نہ جائیں گے وہاں حدیث میں ارشاد خداوندی ان لفظوں سے منقول ہے ایھا السقط المراغم ربہ ادخل ابویک الجنۃ۔ مراغم کا لفظ ان جذبات کے بقاء کو بتلا رہا ہے۔

سوال۔ جب عذاب اس کا مدلول نہیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس خبر دینے سے کیا ہے۔

جواب۔ صرف دخول نار کی خبر دینا ہو سکتا ہے کہ اس میں بھی ظاہراً بُعد تھا اس بُعد کے رفع کرنے کیلئے یہ ارشاد فرمایا ہو۔ یہ تو دلالت حدیث میں کلام ہے باقی ثبوت میں یہ کلام ہو سکتا ہے کہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ کنز العمال کے خطبہ میں دیلمی کی روایات کا ضعف مصرح ہے اسلئے جب اقوی سے تعارض ہوگا اقوی کو ترجیح ہوگی۔ **الفائدۃ الثانیۃ۔** روایت ثانیہ بھی بظاہر دال ہے ذراری مشرکین کے ایک حصہ کے تعذیب پر جنہوں نے اقتحام نار سے تمرد و انکار کیا اس کا ایک جواب تو وہی ہو سکتا ہے کہ القاء فی النار مستلزم تعذیب کو نہیں رہا یہ کہ پھر اس میں حکمت کیا ہے جواب یہ ممکن ہے کہ صورت عصیان پر صورت عذاب کو مرتب فرمانا مقصود ہو جیسا اس کے عکس میں فرعون کی صورت نجات کو مرتب فرمایا اور فا ترتیب کے ساتھ ارشاد فرمایا فالیوم ننجیک ببدنک اور حکمت کو تو اشارۃً فرمایا اور دوسری حکمت کو صراحۃً لتکون لمن خلفک اٰیۃ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر دلالت علی التعذیب مسلم بھی ہو تو یہ ثمرہ تھا ان کے عصیان کا کہ رسول رب کی نافرمانی کی اور اقتحام نار سے انکار کیا سو

سے عذاب ثمرہ اعمال کا ہوا محض ذریۂ مشرکین ہونا سبب نہیں ہوا ورنہ ان ہی ذراری کے جو اور دوسرے
تھے اُن کو سابقین اور اصحاب یمین میں کیوں داخل کیا جاتا۔ سو چونکہ انھوں نے فرمانبرداری کی اس لئے
ان کو یہ درجات عطا ہوئے۔

سوال۔ جس حکم کی مخالفت موجب تعذیب ہو سکتی ہے نصوص سے اُس میں یہ شرط ثابت ہے کہ وہ
مالایطاق نہ ہو اور نار میں گر جانا ظاہر ہے کہ مالایطاق ہے چنانچہ انھوں نے یہی عذر بھی کیا کہ ربنا لا
طاقۃ لنا بعذابک پھر اس پر عذاب کیسے مرتب ہوا۔

جواب۔ چونکہ محض اقتحام نار مستلزم عذاب کو نہیں انھوں نے یہ کیسے سمجھ لیا کہ وہاں عذاب ہی ہوگا
اس لئے اُن کو اطاعت کرنا چاہئے تھا۔

سوال۔ احتمال تو عذاب کا تھا اور احتمال بھی غالب اور ناشی عن دلیل۔

جواب ممکن ہے کہ ان پر منکشف کر دیا گیا ہو کہ عذاب نہ ہوگا محض ابتلاء و امتحان امر ہے جیسے اس
کی نظیر مسلم و ترمذی کی حدیث میں وارد ہے فالحدیث الاول عن انس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم قال یخرج من النار اربعۃ فیعرضون علی اللہ ثم یؤمر بھم الی النار فیلتفت احدھم فیقول ای رب لقد
کنت ارجو اذا اخرجتنی منھا ان لا تعیدنی فیھا قال فینجیہ اللہ منھا والثانی عن ابی ھریرۃ ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قال ان رجلین ممن دخل النار اشتد صیاحھما فقال الرب تعالیٰ اخرجوھما
فقال لھما لای شیء اشتد صیاحکما قالا فعلنا ذلک لترحمنا قال فان رحمتی لکما ان تنطلقا فتلقیا
انفسکما حیث کنتما من النار فیلقی احدھما نفسہ فیجعلھا اللہ علیہ بردا و سلاما ویقوم الآخر
فلا یلقی نفسہ فیقول لہ الرب تعالیٰ ما منعک ان تلقی نفسک کما القی صاحبک فیقول رب انی لارجو
ان لا تعیدنی فیھا بعد ما اخرجتنی منھا فیقول لہ الرب تعالیٰ لک رجاؤک فیدخلان جمیعا
الجنۃ برحمۃ اللہ کذا فی المشکوۃ الفصل الثانی من باب الحوض والشفاعۃ)
پھر انکار محض ایسا تھا جیسے بعض لوگوں کو یہ یقین دلایا جاتا ہے کہ روزہ رکھنے سے کچھ تکلیف نہ ہوگی یا
حج میں جہاز اور دریا سے کوئی تکلیف نہ ہوگی پھر بھی کم ہمتی سے اس کا تحمل نہیں کرتے تو کیا یہ لوگ
معذور ہوں گے۔

سوال۔ آخرت تو عالم جزاء ہے نہ کہ عالم ابتلاء وہاں ان کے ساتھ یہ معاملہ کیسے کیا گیا۔

جواب - یہ تقسیم باعتبار احوال غالبہ کے ہے ورنہ دنیا جو عالم ابتلاء ہے اس میں بھی بعض جزائیں مترتب ہوتی ہیں۔ اسی طرح آخرت میں بعض واقعات ابتلاء کے ہو سکتے ہیں۔

سوال - بعد وقوع عصیان کے تو یہ حکم مستبعد نہیں لیکن قبل وقوع اُن کیلئے نار کا جو حکم کیا گیا وہ تو بہت مستبعد ہے۔

جواب - وہ حکم بھی ابتلاء تھا جزاء نہ تھا مگر اس کا ابتلاء ہونا ظاہر نہیں کیا گیا تھا اس حکم کے بعد بھی یہی مقصود تھا کہ جو مانیگا اس کو نجات ہوگی۔ جو نہ مانیگا اس کو عقاب ہوگا مگر ان لوگوں کی سمجھ میں اس کا ابتلاء ہونا نہ آیا وہ جزاء سمجھے اس لئے یہ عذر کیا کہ ہم کو تو کچھ خبر ہی نہیں پس اس جزاء سے معاف کیجئے۔ پہلے سو چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ میں تھا کہ اس کے بعد اُن کو اس طرح حکم دیا جائے گا اور اُن میں بعضے فرمانبرداری کریں گے بعضے نافرمانی کریں گے اس لئے اس حکم ابتلائی کے بعد حکم تکلیفی فرما دیا۔ پس ترتیب جزاء و سزا کی عمل ہی پر ہوا۔ اور اس روایت میں جو ارشاد ہے اللہ اعلم بما کانوا عاملین اس میں اشارہ اسی طرف ہو گیا کہ اُس علم سابق کے وقت اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ یہ عذر کریں گے پھر ان پر اس طرح اتمام حجت ہوگا اور پھر اس تفصیل سے اُن کے ساتھ معاملہ کیا جاوے گا۔ اس تفسیر کی اس روایت میں دلیل بھی موجود ہے اور دوسری مشہور حدیثوں میں جو یہ جملہ وارد ہے وہاں بھی یہی تفسیر محتمل ہے پس اس کی دلالت توقف پر جو مشہور ہے اور توقف کی یوں تقریر کی جاتی ہے کہ بڑے ہو کر جیسے عمل کرتے ویسی جزاء ملی گی۔ اس کی کوئی دلیل نہیں پھر اس میں یہ استبعاد بھی ہے کہ اس سے جزاء بلا عمل کا قائل ہونا لازم آتا ہے جو ظاہراً دوسری نصوص صحیحہ صریحہ کے معارض ہے اور اگر اس روایت ثانیہ کی تفصیل ثابت نہ ہو (جیسا کہ حکیم کی روایت کو خطیب کنز العمال میں ضعیف کہا گیا) اور غنیمت بھی ایک جواب اس روایت کی دلالت علی التعذیب کا جیسا اول جواب باعتبار دلالت کے تھا اور اس نے اللہ اعلم بما کانوا عاملین کی یہ تفسیر مسلم نہ ہوگی تو بھی توقف پر محمول کر کے اس کی اقرب التفاسیر یہ ہے کہ مدار جزاء کا عمل پر ہے اور بلوغ کے بعد جو عمل کرتے وہ اللہ ہی کو معلوم ہے کہ کیا کرتے اور اللہ تعالیٰ اس کے موافق اُن کو جزاء دیتا مگر وہ واقع نہیں ہوا اس لئے اس اصل کے موافق تو نہ یہ مستحق ثواب کے ہیں نہ عذاب کے باقی دوسرے دلائل سے عذاب کا انتفاء ثابت ہے ثواب اس میں توقف رہا کہ آیا اُن کو ثواب ہوگا یا بہائم کی طرح نہ ثواب ہوگا نہ عذاب ہوگا مثل مٹی کر دیئے جاویں گے۔ چنانچہ نووی نے اس تفسیر کو اختیار کیا ہے حیث قال وحقیقۃ لفظہ اللہ اعلم بما کانوا

بلکہ بالحق قاضی ہے ساکت پر اور روایات دخول نار سے اس طرح تطبیق ہو جاوے گی کہ دونوں واقعوں کا زمانہ مختلف ہے اول دخول نار کا حکم ہوا ہو یا اُس کا وقوع ہو گیا ہو یا انفصال الحق ہی سے بیع پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے دخول جنت ہو جاوے جیسا مومنین حضور کی شفاعت سے بعض قبل دخول نار بعض بعد دخول نار داخل جنت ہوں گے پھر اُن کا درجہ جنت میں بتلایا گیا کہ اہل الجنۃ کے خادم ہونگے اور اُس کی وجہ بھی فرما دی کہ اعمال نہ ہونے کے سبب اُن کو طفولیت کا درجہ عطا نہیں ہوا تابع ہو کر جنت میں مقیم ہونگے اور دوزخ سے نجات کی وجہ بھی فرما دی کہ وہ اعمال شرکیہ سے بھی منزہ تھے اور میثاق اول پر قائم تھے اور اس تعلیل پر اگر سوال ہو کہ یہ علت تو ذراری مسلمین میں بھی پائی جاتی ہے کہ نہ ان کے پاس اعمال صالحہ ہیں اور نہ معاصی ہیں تو چاہئے کہ وہ بھی اہل جنت کے خدم ہوں جواب یہ ہے کہ اس کا تو مقتضا یہی تھا مگر ایک دوسرے مقتضے سے کہ وہ انتساب الی المومنین ہے اُن کے ساتھ درجات میں بھی ملحق ہوں گے اور اگر روایت ثانیہ ثابت ہو تو یوں کہیں گے کہ ان ذراری کی مختلف جماعات کے ساتھ مختلف معاملہ ہو گا نجات سب میں معاملہ مشترک ہو گا اور غالب یہی ہے اور اگر ان کی ایک جماعت کی تعذیب بھی مان لی جاوے جیسا فائدہ ثانیہ کے شروع میں احتمال تعذیب کو علی سبیل التنزل مان کر جواب دیا گیا ہے تو اخیر روایات کی بنا پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ پھر ان کو بھی نجات ہو کر اہل جنت کا خادم بنا دیا جاوے گا کیونکہ روایت ثانیہ میں کوئی لفظ تابید پر دال نہیں۔ نیز اس جماعت کا محض عصیان وعذر منقول ہے جو موجب دخول نار ہو سکتا ہے جحود یا انکار واستکبار منقول نہیں جو موجب خلود ہو تو قوم کلیہ کا بھی یہی مقتضا ہے کہ اگر شفاعت بھی نہ ہو تب بھی اُن کو نجات ہو جاوے گی۔

سوال۔ روایت خامسہ حکیم کی ہے جس کی تضعیف کنز العمال کے خطبہ میں کی گئی ہے اس سے تمسک کیسے ہو سکتا ہے۔

جواب۔ یہ حکم اس جگہ ہے جہاں اس کا خلاف ثابت نہ ہو۔ یہاں تحسین دلیل سے ثابت ہے جیسے ضعف کا حکم نہ کیا جاویگا خصوص جب کہ روایت سادسہ سے بھی جس کی تصحیح کی گئی ہے متاید ہو بلکہ اگر کسی روایت کی تحسین وتصحیح بھی نہ ہوتی ہو خود تعدد روایات سے قوت آجاتی ہے خصوص جب تلقی علماء بالقبول بھی ہو تو وہ خود تقویت کا مستقل قرینہ ہے اور یہاں ایسا ہی ہے چنانچہ نووی وعزیزی اور دوسرے علماء نے اُن کی نجات کو جمہور علماء کا قول کہا ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ تحدیث بالنعمۃ وفی مع لاحمہ

کیا جائے اور مرزا زاہد کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ انھوں نے غلط فہمی کے منشا کو رفع فرمایا جو کہ مجموعہ عربی منطقیوں کی اصطلاح
یعنی اپنی تقریر سے اس کو واضح فرمایا کہ دونوں مسئلے منطقی اور کلامی ہیں اور دونوں میں اختلاف حقیقی ہے
اور عبارات کے منطقی یا کلامی ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ حاصل اُن کا تحقیق ارتباط حوادث بالقدیم ہے اور
اُس کا مسئلہ منطقیہ و کلامیہ ہونا مسلم ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ یہ اُن مسائل کلامیہ میں سے نہیں جو عقلی
محض ہیں کیونکہ مسائل اصولیہ کلامیہ دو قسم کے ہیں ایک عقلی محض یعنی عقل اُن کے لزوم کے حکم کرنے کو کافی
ہو جیسے مسئلہ وجود صانع و حدوث عالم وغیرہ۔ دوسرے عقلی غیر محض یعنی عقل محض اُن کے امکان کا حکم
کرتی ہے مگر ثبوت میں نقل کی بھی احتیاج ہوتی ہے جیسے مسئلہ رویت کا کہ عقل صرف اس کے امکان کا حکم کرتی
ہے اور جو فرقے اس کے امتناع کا حکم کرتے ہیں اُن کے نزدیک بھی اس امتناع کی نفی کرتی ہے گو رویت
کی کنہ کا ادراک نہ کر سکے کیونکہ امکان کا بلکہ اثبات کا حکم بھی ادراک کنہ پر موقوف نہیں جیسے علم باری تعالیٰ
کا مسئلہ کہ عقلاً ثابت مگر کنہ اس کی غیر معلوم بلکہ خود علم حادث کی کنہ آج تک قطعاً معلوم نہیں ہوئی کوئی اس کو
مقولہ اضافت سے شمار کرتا ہے کوئی مقولہ انفعال سے کوئی مقولہ کیف بلکہ اقسام علم میں سے جو قسم سب کی
اظہر و اجلیٰ ہے اس کی کنہ تک منقح نہیں ہوئی خود ابصار کی حقیقت کا اختلاف مشہور ہے لیکن تاہم اُن کو
اثبات بالنقل متفق علیہ ہیں اسی طرح سے جب حکم بالاثبات تک ادراک کنہ پر موقوف نہیں تو حکم بالامکان
تو بالاولیٰ ادراک کنہ پر موقوف نہ ہوگا پس مسئلہ رویت کا باوجود غیر مدرک بالکنہ ہونے کے عقلی کی یہ قسم
ہے کہ امکان اس کا عقلی اور ثبوت اس کا نقلی تو ایک قسم نقلی کی ایسی بھی ہوئی پس مسائل کلامیہ دو قسم
کے ہوئے سو یہ مسئلے وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے بوجہ مرضیت کشف کے گو قسم اول میں سے تو نہیں
لیکن قسم ثانی میں سے ہیں پھر یہ شبہ تقریب نہ رہی کہ کتب کلامیہ میں مذکور کیوں نہیں ہوا اس کی وجہ
یہ ہے کہ متکلمین نے بالالتزام صرف اُن مسائل کو لیا ہے جو اول تو قطعی ہوں اور دوسرے کسی فرقہ کی
کلام میں ظاہر ہوا ہو گو بعض مسائل محققہ علمیہ بھی متاخرین نے لے لئے جیسے جزو لا یتجزیٰ کا مسئلہ کہ محض مسئلہ متعلق
بالعالم مذکور ہو گیا ہے لیکن التزام قطعیات ہی کا ہے اور یہ مسئلے قطعی ہیں مگر زمانہ تدوین کلام میں ان کا
اس طرح ظہور ہوا اتفاقیہ متکلمین کا ان دونوں مسئلوں کو اس عنوان خاص سے ذکر کرنا بلحاظ اس دعوی
کے کہ یہ مسائل کلامیہ کی قسم ثانی سے ہیں معارض نہیں رہا یہ کہ یہ قسم ثانی میں سے کس طرح ہے مسئلہ وجود کو
متکلمین نے تو قسم اول میں ذکر کیا ہے سو بات یہ ہے کہ اثبات وجود حوادث کی کیفیت متکلمین کے نزدیک

تو عقلی محض ہے اور صوفیہ کے نزدیک مع الاختلاف بینھم امکاناً عقلی اور وقوعاً کشفی ہے کما ستقف
من تقریرھا اس لئے مسئلہ وجود متکلمین کے نزدیک قسم اول سے اور صوفیہ کے نزدیک قسم ثانی سے ہے
متکلمین کے مسائل قسم ثانی سے اس کو اتنا فرق ہے کہ انھوں نے نقل میں غرض نصوص کو لیا ہے اور صوفیہ
نے کشف کو بھی مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مسئلہ عقلی نہ رہے جس طرح مسئلہ رویت باوجود نقلیہ
نص کے عقلی ہے۔ غایت مافی الباب بوجہ استناد الی الکشف کے ظنی ہوگا اور ظنیت میں بھی ظنیات
اصولیہ سے متنزل بعدم کون الکشف فی شئی من درجات الحجیۃ لیکن احتمال کے ہوتے ہوئے بطلان
مسئلہ کا حکم جزمی یا اضلال اصحاب مسئلہ کا حکم حتمی یہ تو یقیناً غلو اور معاداۃ اولیاء ہوگا جس میں ایذان
بحرب اللہ کی وعید وارد ہے۔ البتہ علماء ظاہر نے جو کیفیت ثبوت الوجود للحوادث کی بیان کی ہے
اگر وہ قطعی ہوتی تو بیشک صوفیہ پر حکم بالبطلان صحیح ہوتا لیکن وہ خود قطعی نہیں پس کیفیت ثبوت کے
اعتبار سے مسئلہ سب کے نزدیک ظنی رہا اہل ظاہر کے نزدیک قسم اول سے اور اہل باطن کے نزدیک قسم
ثانی سے بہرحال عرفاء نے ان اغلاط کی اس طرح اصلاح فرمائی کہ دونوں مسئلوں کا اپنی تقریر سے کلامی
ہونا ظاہر فرمادیا۔ اور ان تقریرات میں سب میں اوضح و اقرب بیان حضرت مجدد صاحبؒ کا ہے
جس کو اپنی مکتوبات میں ذکر فرمایا ہے گرچونکہ اس میں بھی اصطلاحات فن کی ممزوج ہوگئی ہیں اس لئے
وہ بیان پھر غامض ہی رہا جس سے اہل ظاہر منتفع نہیں ہو سکتے اس لئے احقر کا دل چاہا کہ اس کے
انتفاع کے تام و عام ہونے کیلئے اس کا ملخص جس کا اصل ماخذ مجدد صاحبؒ کے مکتوبات کی جلد دوم کا مکتوب
اول ہے درسی اصطلاحات میں لکھ دوں کہ مسئلے کی حقیقت بخوبی منکشف ہو جائے بلکہ اس کو بھی مثل دوسرے
مسائل مسکوت عنہا بالنقل و محتملۃ الصحۃ عقلاً فی درجۃ الاجمال و غیر مدرکۃ الکنہ فی درجۃ التفصیل کے بلکہ بسبب استناد
الی الکشف کے احتیاطاً ان سے بھی ادنیٰ درجہ میں قرار دے کر اقل درجہ اولیاء کے حق میں بدزبانی و بد
گمانی سے تو بچیں۔ واللہ ولی الوقایۃ + من کل غباوۃ و غوایۃ۔

بیان مقصود۔ تمام اہل حق بلکہ جمیع اہل ملل سماویہ جو عالم کو حادث بالذات و بالزمان ملتے ہیں اس پر
متفق ہیں کہ عالم اول معدوم محض تھا پھر حق تعالیٰ کی ایجاد سے موجود ہوا اس کے بعد کلام اس میں ہے کہ

ف تا مدد قید کا یہ ہے کہ مثل اور کہ تا مثل دوسرے مسائل غیبیہ کے جانتے ہیں جیسا علماء اہل الحق ہیں منہ اول ہے ۱۲ منہ ف چنانچہ ایک
صاحب علم و ہمت نے اسی مسئلے کے سمجھنے کیلئے مکتوبات کا ایک مقام دیکھنا شروع کیا دو چار سطریں دیکھ کر یہ کہکر رکھدیا کہ خدا جانے
کیا لکھ دیا ہے کچھ نہیں سمجھا اس واقعہ سے زیادہ حرکت ہوئی اس رسالہ کو لکھنے کی ۱۲ منہ ف یعنی الخواص ۱۲ منہ

وجود کیساتھ متصف ہونے کی کیفیت کیا ہے اس کیفیت میں چار قول ہیں ایک علماء ظاہر کا دوسرا بعض
حکماء اسلام کا تیسرا قائلین بوحدۃ الوجود کا جن کے مشہور رئیس شیخ اکبرؒ ہیں گو اجمالاً اس دعوے کا ان سے
پہلے بھی بعض بزرگوں سے صدور ہوا ہے جیسا انا الحق و سبحانی کہنے کا واقعہ مشہور ہے لیکن وہ ظہور اجمال
بلکہ ابہام کے درجہ سے متجاوز نہ تھا تفصیل اول شیخ ہی سے ظاہر ہوئی۔ چوتھا قائلین بوحدۃ الشہود کا
جن کے امام حضرت مجدد صاحبؒ ہیں مجدد صاحبؒ سے پہلے معروف دو ہی مذہب تھے۔ ایک پہلا اکثر کا
ایک تیسرا اقل کا مگر اس تیسرے مذہب کا رنگ ایسا بگڑ گیا تھا کہ اس نے کفر و زندقہ کی صورت اختیار
کرلی تھی اور علماء کو کشف سے خالی ہو کر ناواقف سمجھتے تھے اس لئے ان کے قول کو تسلیم نہ کرتے تھے۔
اللہ تعالیٰ نے حضرت مجدد صاحب کو اس کی اصلاح کا واسطہ بنایا اور ان کو ایک خاص کیفیت مسلکی
مکشوف ہوئی جس کو انھوں نے ظاہر فرمایا اور ان کے صاحب کشف ہونے کے سبب ان سے اتنی مزاحمت
نہیں کی گئی اور اس طرح اس زندقہ کی اصلاح ہوگئی گو علماء ظاہر حضرت مجدد صاحبؒ کی بھی موافقت
سے اس لئے معذور ہیں کہ ان کے قول میں بھی بہ نسبت اپنے مذہب کے استبعاد پاتے ہیں اور متاخرین فریقین
کے اسی اصل پر عامل ہیں ابہموا ما ابہم اللہ تعالیٰ۔ مگر جن کو کشف سے ابہام نہیں رہا وہ بھی بزعم خود
اس اصل کے تارک نہیں۔ وکل یعمل علی شاکلتہ۔

اب میں ان چاروں کیفیتوں کی تقریر مختصر اور حتی الامکان سلیس عرض کرتا ہوں۔ مگر تسہیل و توضیح
کے لئے اول ایک مثال کی چار کیفیتیں لکھتا ہوں جن سے سب اقوال پر کیفیات اتصاف بالوجود کے
سمجھنے میں اعانت ہوگی وہ مثال آئینہ کی ہے اور اس کی چند کیفیتیں متعلق محاذاۃ شمس کے ہیں۔ بیان
اس کا یہ ہے کہ بے قلعی آئینہ یعنی شیشہ جب آفتاب کے مقابل رکھا جاتا ہے اس میں چار کیفیتیں پیدا
ہوتی ہیں ایک یہ کہ وہ نور آفتاب سے منور ہو جاتا ہے اور یہ نور جس سے آئینہ متصف ہو گیا نور آفتاب کا
مغائر نہیں وہ ایک ہی نور ہے جو آفتاب کا وصف بالذات ہے اور آئینہ کا وصف بالعرض اور یہی وجہ
ہے کہ اگر آئینہ کو آفتاب کے محاذاۃ سے ہٹالیا جائے تو وہ منور نہیں رہتا دوسری کیفیت یہ کہ وہ حرارت آفتاب سے
مسخن ہو جاتا ہے اور یہ حرارت جس سے آئینہ متصف ہو گیا حرارت آفتاب کے مغائر ہے گو مستفاد حرارت
آفتاب ہی سے ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر آفتاب کے محاذاۃ سے ہٹالیا جائے تب بھی وہ آئینہ مسخن

ف اس قید کا فائدہ رسالہ کے آخر میں تتمہ وجہ تسمیہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے ضمن میں مذکور ہے ۱۲ منہ

رہجاتی ہے۔ تیسری کیفیت یہ کہ قرص آفتاب آئینہ کے اندر منعکس نظر آتا ہے اور دلیل سے محقق ہو چکا ہے کہ
اُس میں جو نظر آتا ہے وہ عین آفتاب ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور نہ اس کی شبح اور مثال ہے بلکہ وہم
اور خیال ہے۔ کما صرح بہ ذوالحجۃ فی التطبیقی۔ والخیال من تری بروية المراة وهم بمعنى انه يرتفع
الوهم لا عينه لا موجب الا استقامة وميزات الصورة۔ اور یہی وجہ ہے کہ اگر دیکھنے والا اپنی آنکھ بند
کرلے تو پھر آئینہ کے اندر کچھ بھی نہیں رہتا اگر اس میں کوئی شبح ہوتی تو آنکھ بند کرنے سے معدوم کیوں ہو جاتی
اور حقیقت اس کی یہ ہے کہ جب آئینہ پر شعاع بصری پڑتی ہے تو آئینہ سے ٹکرا کر آفتاب کی طرف لوٹتی
ہے اور اس شعاع سے خود آفتاب نظر آتا ہے مگر وہم یوں ہوتا ہے کہ آئینہ کے اندر کوئی چیز ہے اور واقع
میں کچھ بھی نہیں جب حقیقت یہ ہوئی تو ظاہر ہے کہ جب آنکھ بند ہوئی شعاع آئینہ پر نہ پڑے گی تو آفتاب
کی طرف بھی وہ نہ لوٹے گی اور آئینہ میں آفتاب کے متخیل ہونے کا مدار یہی انعکاس شعاع کا تھا اس لئے اب
آئینہ میں آفتاب بھی متخیل نہ ہوگا۔ چوتھی کیفیت یہ ہے کہ اس آئینہ کا سایہ اس کے متوجہ زمین یا دیوار
وغیرہ پر پڑتا ہے لہذا اس ظل کا وجود نہ تو نور و حرارت کے درجہ میں واقعیت رکھتا ہے اور نہ عکس مرئی
کی طرح کے درجہ میں غیر واقعی ہے بلکہ دونوں کے بین بین ہے نور و حرارت کے اعتبار سے تو ضعیف اور
غیر مستقل اور عکس مرئی کے اعتبار سے قوی اور مستقل۔ پس کیفیت اولیٰ میں نور آئینہ کو عین نور شمس کہیں گے
اور کیفیت ثانیہ میں حرارت آئینہ کو مغایر حرارت شمس اور آئینہ کی صفت مغیرہ کہیں گے اور کیفیت ثالثہ
میں عکس مرئی کو خیال محض کہیں گے اور اس کی حقیقت معلوم ہونے کے بعد ایک اعتبار سے اس کو معدوم
محض کہنا بھی صحیح ہوگا اور ایک اعتبار سے عین شمس کہنا بھی صحیح ہوگا اور کیفیت رابعہ میں ظل کو آئینہ کی
شبح اور مثال کہیں گے اور یہ سب احکام ظاہر ہیں۔ جب یہ شئی اور اس کی کیفیات مختلفہ کے مختلف
احکام ذہن میں مرتسم ہوگئے تو اب بعونہ تعالیٰ وقوتہ اصل مقصود کو بیان کرتا ہوں وہ یہ کہ علما ظاہر کہتے
ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے معدومات کو ان کے ازمنہ میں اپنی قدرت و ارادہ سے وجود حادث کیساتھ متصف
کر دیا اور مراد استقلال سے عدم افتقار الی الموجد بعد وجود اولیٰ نہیں ہے کہ یہ تو خواص واجب سے ہے
بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ وجود حادث کسی موجود کا عین ہے نہ اس کا ظل۔ پس اس وجود سے وہ معدومات
موجودات حقیقیہ ہو گئے اور یہ وجود واجب اور ممکن دونوں پر مقول بالتشکیک ہے واجب تعالیٰ پر
بالاولیۃ والاولویۃ اور ممکن پر لا بالاولیۃ والاولویۃ۔ پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کیساتھ

ہونگی۔ اور نقل کیساتھ عدم مصادمت کی وجہ یہ ہے کہ نقل ایسی تدقیقات سے تعرض نہیں کرتی وہ احکام وجود کا اثبات کرتی ہے اور وہ احکام جیسا اتصاف حقیقی میں صادق ہیں اسی طرح اتصاف مجازی میں بھی اور اس کا کسی کو انکار نہیں تو نقل بھی اس کے مصادم نہ ہوئی۔ پس ان کے نزدیک وجود صرف حضرت حق سبحانہ کیلئے ثابت ہے اور ممکنات کو موجود کہتے ہیں نہ بایں معنی کہ وجود اُن کی صفت ہے بلکہ بایں معنی کہ وجود سے ان کو ایک گونہ تلبس ہے جس کی کنہ تو معلوم نہیں لیکن اُس کے بعض وجوہ و احکام معلوم ہوئے ہیں جن کو مختلف طور پر بیان بھی کیا گیا ہے۔ کما سیاتی فی تقریر وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود اور محض کنہ معلوم نہ ہونے سے جو اشکالات وارد ہو سکتے ہیں اُس سے تو متکلمین بھی محفوظ نہیں چنانچہ مسئلہ ایجاد بالاختیار پر فلاسفہ نے اُن پر سخت سخت اشکالات کئے ہیں مگر جب اُنھوں نے جواب دیدیئے تو اُن کو کوئی ضرر نہیں ہوا اسیطرح صوفیہ نے بھی اشکالات کا جواب دیدیا ہے کما سیاتی نبذ منہ۔ یہ ہے مذہب صوفیہ کا قاطبۃً جس میں سب صوفیہ متفق ہیں اور نفی تعدد وجود میں صوفیہ کے ساتھ بعض حکماء بھی شریک ہیں کما صرح المولی الجامی قدس سرہ فی الدرۃ الفاخرۃ ... بعض المحققین۔ اب آگے دو مذہب پر مختلف ہوگئے۔ ایک مذہب ہے شیخ اکبر کا دوسرا حضرت مجدد صاحب کا۔ پس شیخ اکبر یوں کہتے ہیں کہ قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ذات حق تھی جس میں دو مرتبے تھے ایک ذات مع اپنے اسماء و صفات کے۔ دوسرے ان اسماء و صفات میں سے علم کا ایک مرتبہ یعنی تمام کائنات وجوبیہ و امکانیہ کا علم تفصیلی جس کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں اور ہر چند کہ یہ اعیان ثابتہ جو کہ مرتبہ ہے علم الٰہی کا اُن ہی اسماء و صفات میں داخل ہے مگر اس میں دو حیثیتیں ہیں ایک اُس کی صفت علم ہونے کی جس کے ساتھ ذات حق متصف ہو جو منشاء ہے صدق تغییر ... عالم کا دوسری حیثیت اُس کی معلوم یعنی متعلق علم ہونے کی۔ پہلی حیثیت سے اُس کو موجود عینی یعنی موجود خارجی کہتے ہیں۔ دوسری حیثیت سے اُس کو موجود علمی کہتے ہیں جیسا علم حادث میں صورۃ موجود فی الذہن میں دو حیثیتیں ہوتی ہیں ایک حیثیت اکتناف بالعوارض الذہنیہ کی یعنی یہ کہ وہ ذہن کیساتھ قائم ہے اور ذہن اُس کے ساتھ متصف ہے اس اعتبار سے وہ صفت علم اور موجود فی الخارج ہے دوسری حیثیت نفس صورۃ یعنی یہ کہ وہ علم کا متعلق ہے اس اعتبار سے وہ معلوم اور موجود فی الذہن ہے اسی طرح اعیان دوسری حیثیت سے موجود فی العلم کہلاتے ہیں موجود فی الخارج نہیں کہلاتے اور یہ شبہ نہ کیا جائے کہ جب یہ موجودات علمیہ علم الٰہی میں موجود ہیں اور علم الٰہی خارج میں موجود ہے تو یہ موجودات علمیہ بھی بواسطہ خارج میں موجود ہوئے۔ جواب یہ ہے کہ موجود خارجی سے مراد موجود

خارجی اصطلاحی ہے یعنی جو خارج میں بلا واسطہ موجود ہو اور جو شے بواسطہ علم موجود فی الخارج کے موجود ہو
وہ موجود خارجی نہیں بلکہ واجب میں تو موجود علمی کہلاتی ہے اور ممکن میں موجود ذہنی ورنہ اگر موجود خارجی
عام ہو تو موجودات ذہنیہ کو بھی شامل ہو جائے گا اور تقسیم کا قسم ہونا لازم آئے گا وھو باطل یہ جواب ہوگیا
شبہ کا پس یہ اعیان ثابتہ پہلی حیثیت سے اسماء وصفات میں داخل ہیں جو کہ خارج بالمعنی المذکور میں داخل
اور ایک مرتبہ ہے موجود کا اور دوسری حیثیت سے صفت علم کے مغائر ہو کر گو تغائر اعتباری ہی ہو ذات
وصفات کی تقسیم ہو کر خارج بالمعنی المذکور سے خارج اور دوسرا مرتبہ ہے موجود کا یعنی موجود علمی غرض اس طرح
سے قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ایک ذات تھی جس میں دو اعتبار سے دو مرتبے تھے ایک موجود حقیقی یعنی
ذات مع اسماء وصفات کہ موجود خارجی اسی میں منحصر ہے اور اس کو ظاہر وجود سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے
وجود سے تو اس لئے کہ ان صوفیہ کے نزدیک وجود عین ذات ہے اور ظاہر بمقابلہ مرتبہ آئندہ کے کہ اس
وجود علمی کی بناء پر اس میں ایک گونہ بطون ہے چنانچہ اس پر وجود خارجی اصطلاحی کا حکم نہیں کیا جاتا پس
ایک مرتبہ تو اس موجود حقیقی کا یہ تھا۔ دوسرا مرتبہ موجود علمی یعنی اعیان ثابتہ۔ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو عدم
محض سے نکالنا چاہا تو اپنے ارادہ سے اس موجود علمی یعنی اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر باختلاف مراتب تجلی
یعنی ظہور جو تنزلات کہلاتے ہیں تجلی و منعکس فرمایا۔ تو اس سے ظاہر وجود میں ان اعیان ثابتہ کے عکوس
اس طرح ظاہر ہو گئے کہ نہ ان عکوس کو وجود خارجی حاصل ہوا اور نہ ظاہر وجود میں انھوں نے حلول کیا۔ محض
ایک طرح کا وجود تخیلی حاصل ہو گیا مگر سرسری نظر میں وہ وجود خارجی سمجھا جانے لگا پس ان کے نزدیک ممکنات
کا اتصاف وجود کے ساتھ ایسا ہے جیسا آئینہ کی مثال بالا میں عکس قرص کا اتصاف وجود کیساتھ کہ آئینہ کے
اندر کوئی چیز واقعی اور موجود بوجود خارجی نہیں شعاع البصری کے ٹکرانے سے وہی اصل جسم نظر آتا ہے جو کہ
محاذی ہے اور آئینہ کے اندر وہ نہیں ہے نہ منطبع اور اس بناء پر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ عکس قرص فی المرآۃ فی
نفسہ وہم وخیال محض ہے اس کا کوئی مستقل وجود نہیں اور حقیقت اس کی وہی جسم محاذی ہے اسی طرح یہ حضرات
کہتے ہیں کہ ظاہر وجود پر اعیان ثابتہ کو تجلی فرمانے سے اس میں جو عکوس ونقوش محسوس ہونے لگے انکا نے
نفسہ کوئی مستقل وجود نہیں خیالات محضہ ہیں کہ باوجود غیر موجود ہونے کے موجود معلوم ہونے لگے اور حقیقت ان کی
وہی اعیان ثابتہ ہیں یہ تحقیق ہے وجودیہ کے اس قول کی کہ عالم تمام عبارت ہے اسماء وصفات عہ مجموعہ

عہ یہاں ایک حاشیہ ہے لانظم شمیم میں مکتوب ثالث کا جواب ہے جو کتاب ہذا کے صفحہ سے شروع ہے ۱۲ شبیر علی عفی عنہ

مرتبہ علم میں تمایز پیدا کر لیا ہے اور آئینہ ظاہر وجود میں ایک قسم کا ظہور تجلی پیدا کر لیا ہے اور اس قول کی تو
اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بو بھی نہیں پائی اور اس قول کی کہ اس ظہور میں عالم کو ظاہر وجود سے نسبت تھا
کا سا لگتے ہے حلول کا بھی وہ حضرات صرف وحدۃ کے قائل ہیں یعنی ذات واحد کے کسی کو وجود مستقل نہیں
نہیں بلکہ خیالی وجود ہے اتحاد کے قائل نہیں کہ عالم موجود ہو پھر ذات حق کیساتھ وجود میں متحد ہو اور اس کو
حلول کی بھی نفی ہو گئی کیونکہ حلول میں حال اور محل دونوں موجود ہوتے ہیں پھر ذات میں ایک نوع کا اتصال
ہو جاتا ہے یہ حقیقت وجودیہ کے مذہب کی اور اسی کو دو عبارتوں سے تعبیر کرتے ہیں کبھی تو یوں کہتے
ہیں کہ عالم بالکل معدوم ہے جیسے صورت متخیلہ فی المرآۃ کو معدوم محض یعنی باعتبار وجود مستقل کے کہنا بھی صحیح
ہے اور کبھی اس طرح کہ عالم عین حق ہے جیسے صورت مذکورہ کو عین جسم محاذی بایں معنی کہ شعاع نے اسی کو
ادراک کیا ہے کہنا بھی صحیح ہے۔ اب اس مذہب پر اس کی حقیقت کے وضوح میں تو کوئی اشکال نہیں مگر
البتہ بعض استبعادات برنگ شبہات باقی رہ گئے ان کو مع جواب کے عرض کرتا ہوں۔

شبہ اول۔ اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر تجلی فرمانے کیا معنے ہیں۔ جواب خود بعض تعلیقات میں الفاظ
دلیل کی متوسط ایک تکلم کے قائل ہوتے ہیں اور تحقیق حقیقت کے وقت اس کے ادراک سے منزلک ہیں
یعنی بعض حکماء کا قول جو اوپر نقل کیا گیا ہے اس کے آخر میں تصریح ہے وکذلک بالنسبۃ علی وجوہ مختلفۃ
وانما اشتبہ حین ظہورہ علی عموم اعیانہم اور گلشن میں تو اس کہنے کا زیادہ حق ہے کیونکہ وہ نقل سے
اور بھی ابعد ہوتا ہے کہ خود مصنف باوجود تنزل کے دعوی تحقیق کے ایسے مسائل میں نقل کرتے
ہیں وہ صاف طور پر حلول و اتحاد کا نقل بلا دلیل کر کے لا اصل لہ نحوۃ الفن بعینہ۔ لیکن تاہم تفصیل استبعاد کی کرکے
عرض کرتا ہوں کہ تجلی کے معنی ظہور کے ہیں پس اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر تجلی فرمانے کے یہ معنے ہوں گے کہ
ان کو ظاہر فرما دیا۔ سو یہ کہ اعیان ثابتہ جو کہ مرتبہ علم تفصیلی کا ہے پہلے بھی ظاہر وجود یعنی ذات حق پر ظاہر ہے
چنانچہ کوئی علم بھی ذات حق پر مخفی نہیں۔ پھر ظاہر کا اظہار چہ معنی سو اس کے معنے یہ ہو سکتے ہیں کہ مطلق ظہور
مراد نہیں بلکہ وہ ظہور جس سے وہ اعیان وجود ظلی کے ساتھ موصوف ہو جاویں سو چونکہ اہل حق کے نزدیک حق
تعالیٰ علت موجبہ نہیں فاعل مختار ہے اس لئے باوجودیکہ پہلے سے اعیان ثابتہ بھی موجود اور ظاہر وجود بھی موجود
اور دونوں متقابل اس ظاہر وجود پر ظاہر ہیں مگر چونکہ اس خاص ظہور کا جس کا اثر وجود ظلی ہو ارادہ نہ فرمایا تھا یہ
ظہور خاص نہیں ہوا تھا جب اس کا ارادہ فرما لیا وہ خاص ظہور بھی ہو گیا اور اس سے علم میں کوئی تغیر نہیں ہوا

اُس کی نفی صفات سے ہے جس سے وہ اس لئے متحاشی نہیں کہ ذات حق کو علۃ موجبہ مانتے ہیں اور واسطے زیادہ
کا مصدر نہیں مانتے اور باوجود اس اتحاد بالذات کے جس تغایر اعتباری کے وہ قائل ہیں چنانچہ ذات واجب
کو باوجود اتحاد کے ایک اعتبار سے وہ عاقل کہتے ہیں اور ایک اعتبار سے معقول اور ایک اعتبار سے عقل
چنانچہ مشہور ہے وہ تغایر اعتباری معتبر نہیں کیونکہ معتبر وہ تغایر اعتباری ہے جہاں وصدق ذات کیساتھ
جو حیثیت تغایر کی ہے وہ ایسی ہو کہ اُس کا تحقق متغائرین کے صدق پر مقدم ہو جیسے اپنے نفس کو معالجہ
نفسانیہ میں۔ معالِج اور معالَج کا تغایر ہے اور وہ تغایر اعتباری معتبر نہیں۔ جہاں حیثیت تغایر کا تحقق
متغائرین کے صدق سے متاخر ہو اور فلاسفہ ذات واجب میں تغایر اعتباری بالمعنی الاول کے منکر ہیں۔
چنانچہ میرزاہد نے حواشی رسالہ قطبیہ میں اُن سے تصریحاً نقل کیا ہے ان معنی عینیۃ صفات الواجب معہ انہ
هناك اتحاد محضا وان الحيثية في قولهم ذاته تعالى من حيث انها مبدأ الانكشاف علم ومن حيث انها
مبدأ الآثار قدرة هي الحيثية المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة على صدقهما
حتى تثبت الكثرة فيه بوجه ما۔ اور اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا ہے ان الامر فيما نحن فيه ليس كما في المعالج
والمعالج حيث يحتمل في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول
والعقل يعني الحاضر عند الذات المجردة معنا امر واحد ليس فيه تغاير اصلا ولو بالاعتبار الخ اور یہاں
تجلی تجلی علیہ میں باوجود اتحاد بالذات کے تغایر اعتباری بالمعنی الاول کا انکار ان حضرات سے کہیں ثابت نہیں
اور یہ تغایر ان احکام کیلئے کافی ہے البتہ جس تغایر کے متکلمین قائل ہیں کہ صفات کو ذات متحد نہیں کہتے بلکہ زائد
علی الذات مانتے ہیں کما فی المواقف گو لزوم کا بھی حکم کرتے ہیں اور گو ادب کے سبب غیریت کا اطلاق نہیں کرتے
صوفیہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ فلاسفہ تغایر اعتباری کے بھی نافی ہیں اور متکلمین تغایر بالذات کو بھی
قائل ہیں۔ اور صوفیہ اتحاد بالذات و تغایر بالاعتبار کے قائل ہیں اور اسقدر تغایر تجلی احدهما على الآخر کے
لئے کافی ہے۔ یہ ہے حاصل مذہب وجودیہ کا جس سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ منجملہ مسائل علمیہ کے یہ بھی ایک
علمی مسئلہ ہے گو مستند اس کا کشف ہو جس کو مقدمہ میں شرح و بسط کیساتھ بیان کر چکا ہوں لیکن ممکن ہے کہ
کبھی کسی علمی مسئلہ کے کشف اضطراری یا اس کے مراقبہ و استحضار اختیاری سے کسی کیفیت یا حال کا ایسا غلبہ ہو جاوے
کہ اس مسئلہ کا اظہار بلا اختیار ایسے عنوان سے ہو جائے کہ وہ عنوان اس مسئلہ کے تمام جوانب کے احاطہ کیلئے کافی
نہ ہو اور اس ناتمام عبارت کے سبب سامعین کو غلط فہمی پیدا ہو جائے پس اس سلسلہ میں جو موہم عبارات بعض

اقوال میں پائی جاتی ہیں منشا اس کا یہ ہے جو حسن ظن کا مقتضا یہ ہے کہ اگر فن میں مہارت ہو تو اس کو حقیقت
کی طرف راجع کرے ورنہ سکوت اختیار کرے اور مسائل تصوف ہی کی کیا تخصیص ہے واقعات یومیہ میں بھی
کسی عارض سے کبھی ایسا غلبہ ہو جاتا ہے کہ ایک طرف مشغول ہو جانے سے دوسری جانب ذہول ہو جاتا ہے
کما فی المشکوٰۃ عن عثمان قال ان رجالا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین توفی حزنوا علیہ حتی کاد
بعضھم یوسوس قال عثمان فکنت منھم فبینا انا جالس مر علی عمر وسلم فلم اشعر بہ فاشتکی عمر الی ابی بکر ثم
اقبلا حتی سلما علی جمیعا الی قولہ قال ابو بکر صدق عثمان قد شغلک عن ذلک امر فقلت اجل الحدیث رواہ احمد۔
دیکھئے حضرت عثمان کو حضرت عمرؓ کے سلام کی خبر نہ ہوئی جس کا جواب دینا واجب تھا اکثر فرح یا غضب کے
غلبہ میں ایسا ہو جاتا ہے کبھی ذہن قابو میں نہیں رہتا کبھی زبان قابو میں نہیں رہتی اسی طرح اگر حال باطنی کے
مغلوب کو تکلم کے وقت خصوصاً جب کہ وہ بھی اضطراراً ہو عبارت کے تمام جوانب کا احاطہ نہ ہو تو کیا مستبعد
ہے اس کو معذور سمجھنا چاہئے۔ رہا یہ کہ بعد افاقہ کے اس کی اصلاح کر دینا چاہئے تھا اگر ایسی تحقیقی جواب
یہ ہے کہ اس پر اطلاع صرف خواص ہی کو ہوتے تھے اور وہ حقیقت کو سمجھتے تھے کتابیں بھی خواص ہی کے لئے لکھی
جاتی ہیں تاکہ وہ اپنے واردات کو ان پر منطبق کر کے ان کی صحت و فساد کا اندازہ کر سکیں ان ہی بزرگوں کو
ان مطابع کی جو کہ ہر حسی و ظاہر مضامین کے لئے مطلع ہو گئے کیا خبر تھی پھر اس پر بھی افسوس ہے غیر اہل کیلئے
یہ فتویٰ دیا یحرم النظر فی کتبنا اس سے زیادہ کیا کرتے۔ اب حضرت مجدد صاحب کے مشرب کا بیان کرنا
باقی رہ گیا۔ سو اس میں تو شیخ اکبر کے ساتھ وہ بھی متفق ہیں کہ وجود حقیقی کی عالم سے نفی کرتے ہیں جیسا اوپر بیان
ہو چکا ہے صرف اثبات وجود غیر حقیقی ممکنات کی کیفیت میں ان سے مختلف ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ قبل تخلیق
عالم موجود حقیقی صرف ایک ذات حق تھی مع اپنے جمیع اسماء و صفات کے اور ان اسماء و صفات کے علاوہ مرتبہ
عدم میں کچھ حقائق اعتباریہ تھے یعنی ان اسماء و صفات کے مقابل مفہومات جو ذات حق میں معدوم ہیں جیسے علم
کے مقابل جہل اور قدرت کے مقابلہ میں عجز وعلیٰ ہذا القیاس یہ دو چیزیں ہوئیں ایک کمالات کہ وہ وجودات
ہیں اور دوسرے نقائص کہ وہ عدمات ہیں جب حق تعالیٰ نے عالم کو ظاہر کرنا چاہا ان کمالات کو ان عدمات
پر تجلی فرمایا ان عدمات میں ان کمالات کی صورت منعکس ہو گئی اور اس انعکاس سے ایسے حقائق ظاہر ہو گئے
کہ ان کا مادہ تو یہ عدمات ہیں اور ان کی صورت یہ عکوس ہیں اور یہی حقائق ماہیات ہیں ممکنات کا اور
چونکہ یہ عدمات بوجہ نقائص ہونے کے عین نہیں ہیں اسماء و صفات کے جیسا عین ثابتہ ان کے عین تھے

اس کو نظر آتی ہے) اور یہی تطبیق مثال سبب ہے مثال بالا میں غیر ظلی دار آئینے کے فرض کرنے کا۔ سو چونکہ
مجدد صاحب شیخ کے دعوے وحدۃ الوجود بالمعنے المذکور کی اس حقیقت کے کہ وہ وحدۃ الشہود ہے کاشف
ہوئے اس کشف حقیقت کی مناسبت سے ان کے مشرب کا لقب وحدۃ الشہود ہو بایں معنی کہ وحدۃ الوجود
مشہور کی حقیقت وحدۃ الشہود ہے انھوں نے ظاہر فرمائی پس گویا شیخ اکبر حقیقت مسئلہ کی وحدۃ الوجود
سمجھے اور مجدد صاحب اُسی مسئلہ کی حقیقت وحدۃ الشہود سمجھے۔ نیز شیخ وجود عالم کی نفی کرتے ہیں اس لئے
صرف وجود حق کا مشاہدہ کرتے ہیں اور مجدد صاحب عالم کے لئے وجود ظلی کا اثبات کرتے ہیں مگر باوجود
اس کے اُس کا مشاہدہ نہیں کرتے صرف وجود حق ہی کا مشاہدہ کرتے ہیں جیسے دن میں ستاروں کا مشاہدہ
نہیں ہوتا باوجودیکہ ستارے موجود ہیں اور موجود سمجھے بھی جاتے ہیں (کلا الوجہین ماخوذ من المکتوبات)
یہ وجہ ہے تسمیہ اصطلاحیہ میں فرق کی ورنہ لغوی معنی وحدۃ الوجود کے قائل ہونے میں دونوں حضرات شریک
ہیں جیسا اوپر ظاہر ہو چکا کہ وہ بھی وجود کو جزئی حقیقی کہتے ہیں پس چار مذہب میں سے تین مذہب اس
دعوے میں متفق ہیں صرف علماء ظاہر وجود کو کلی مشکک اور اس کے مصداق کو متعدد مانتے ہیں اور مجدد صاحب
کے مشرب پر اکثر وہ استبعادات بھی وارد نہیں ہوتے جو وجودیہ پر وارد ہوتے تھے اگرچہ اُن سے بھی مدفوع
ہو گئے تھے مگر ان پر وارد ہی نہیں ہوتے۔ مثلاً شبہ ثانیہ اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ اُن کے نزدیک
وجود عالم کا خیالی نہیں بلکہ ظلی ہے جو کہ قسم ہے وجود نفس الامری کی اور مثلاً شبہ ثالثہ اس لئے وارد
نہیں ہوتا کہ شرور و نقائص کو عدمات سے ناشی مان لیا جائے گا اور مثلاً شبہ رابع اس لئے وارد نہیں
ہوتا کہ وہ جمیع کمالات کی مستقلاً تجلی کے قائل ہیں اور مثلاً شبہ خامسہ اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ اُن کے
نزدیک متجلی و متجلی علیہ میں عینیت کا احتمال ہی نہیں البتہ شبہ اولیٰ یعنی عدمات پر اسماء و صفات کی
تجلی فرمانے کی حقیقت کا سوال یہاں بھی واقع ہو سکتا ہے اجمالاً بھی اور اُس کا جواب وہی ہے جو
وہاں اجمالاً لکھا گیا تھا اور تفصیلاً بھی جس کا جواب وہاں سے تفصیلی جواب ہے اس لئے مغائر ہے کہ وہ سوال
تفصیلی بھی وہاں کے سوال کے مغائر ہے اور یہ اُس بھی غامض ہے جیسا ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے
کیونکہ اس میں عدم کیلئے وجود کے احکام (چنانچہ متجلی علیہ کا مقتضے الوجود ہونا ظاہر ہے) پھر اُس عدم پر
قدم کا حکم کرنا لازم آتا ہے گو جواب سے وہ بھی دفع ہو جاتا ہے لیکن سوال کے غامض ہونے میں شبہ نہیں
اور اس بنا پر وحدۃ الوجود کو بہ نسبت وحدۃ الشہود کے ابعد عن العقل کہنا اقرب الی العقل نہیں ہے

اور وہ سوال یہ ہے کہ وہ عدمات جب کسی قسم کے وجود سے بھی متصف نہیں پھر وہ محل انعکاس الموجودیات کیسے
بن گئے کہ محلیت الموجودی کیلئے وجودیت کا اشتراط ظاہر ہے جواب یہ ہے کہ عدمات گو موجود نہ ہوں مگر ہیں
واقعی۔ چنانچہ یہ قضیہ قطعاً صادق ہے کہ مثلاً عجز ذات حق میں معدوم ہے تو یہ عدم واقعی نہ ہوگا تو معاذ اللہ
عجز کا وجود واقعی ہوگا۔ لاستحالۃ ارتفاع النقیضین اور یہ محال ہے پس اس عدم کی واقعیت ثابت ہوگئی
اسی طرح دوسرے عدمات کی بھی اور اگر یہ شبہ ہو کہ قضیہ موجبہ کیلئے وجود موضوع شرط ہے اور یہاں موضوع
مثلاً عجز موجود نہیں چنانچہ ظاہر ہے تو موجبہ مثلاً العجز معدوم کیسے صادق آوے گا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ
موجبہ حقیقت میں سالبہ ہے یعنی العجز لیس بموجود لیکن یہ سالبہ بھی واقعی ہے تو عدم کا واقعی ہونا اب بھی ثابت
رہا لیکن اگر اس کو موجبہ بھی مان لیا جائے تو اس صورت میں محققین نے اس اشتراط ہی کو تسلیم نہیں کیا چنانچہ حمد اللہ
نے اس سے بحث کی ہے ان کے نزدیک موضوع و محمول میں صرف تحقق شرط ہے اور وہ یہاں متحقق ہے پس جب
عدمات واقعی ہوئے تو وہ محل انعکاس بن سکتے ہیں اور یہ مسلم نہیں کہ وجودی کے محل کیلئے وجودیت شرط
ہے صرف واقعیت کافی ہے اور وہ متحقق ہے کما ذکر۔ اگر کہا جائے کہ عدم تو قدیم ہے اگر اس کو واقعی مانا جاوے
تو واقعیات کا قدم لازم آتا ہے جواب یہ ہے کہ کسی چیز کے عدم کا قدم حقیقت میں اس کے قدم کا عدم ہے جو
عین مطلوب ہے اور اس سے کوئی محذور لازم نہیں آتا صرف الفاظ موحش ہیں مگر اعتبار معانی کا ہے۔ اگر کہا جاوے
کہ عدم تو حقیقت واحدہ ہے اس میں تجزی و تمائز نہیں پھر اسماء و صفات مختلفہ کی تجلی اس پر کیسے ہوئی کہ اس سے
محل واحد پر احوال متعددہ کا ورود لازم آتا ہے وھو غیر معقول۔ جواب یہ ہے کہ باوجود عدم کی حقیقت واحدہ
ہونے کے اس میں باعتبار تمائز مضاف الیہ کے تمائز اضافی و اعتباری ہے پس جیسے حال میں تعدد ہے محل میں
بھی تعدد ہو گیا اور کوئی اشکال نہیں رہا غرض شبہات تو سب رفع ہو گئے باقی یہ کہ اس انعکاس کی کنہ کیا
ہے سو اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ کشفیات کی کنہ تو ہم کو کیا معلوم ہوتی خود عقلیات کی کنہ بتلانے سے عقلاء عاجز ہیں۔
چنانچہ جن ارتسامات و انطباعات کے عقلاء قائل ہیں ان کی کنہ نہیں بتلا سکتے۔ دیکھئے صور محسوسہ کا ارتسام
حدوثاً و بقاءً حس مشترک و خیال میں اور معانی جزئیہ کا وہم اور حافظہ میں اور معانی کلیہ کا ادراکاً عقل میں اور حفظاً
عقل فعال میں جو سب سے بڑی زیادہ ہے جو شے ہے یہ سب حکماء و فلاسفہ کے دعوے ہیں جن میں سے بعض میں بعض
حکماء اسلام بھی متفق ہیں مگر آج تک کنہ معلوم نہ کر سکے اور اسی وجہ سے باہم خود بھی کثرت سے اس میں اختلاف
کرتے ہیں۔ پس اگر ارتسام اسماء و صفات کا اعدام میں مدرک بالکنہ نہ ہو مگر کوئی دلیل قطعی نقلی یا عقلی اس کی

مصادم بھی نہ ہو تو محض عدم ادراک کنہ سے اُس کا موجب للانکار ہونا لازم نہیں آتا۔ مذہب شہودیہ کا بیان بھی بحمد اللہ تعالیٰ ختم ہوا جس پر مقصود بھی ختم ہو گیا اب بطور فذلک کے دونوں مذہبوں میں فرق کا ملخص عرض کرکے ایک وصیت پر رسالہ کو ختم کرتا ہوں وہ فرق یہ ہے کہ وجودیہ کے نزدیک حقیقت عالم کی اسماء و صفاتؒ ہیں جو ظاہر وجود پر متجلی ہوئے اور اس سے عالم کا وجود خیالی پیدا ہوا جس کی تعبیر کبھی یوں کرتے ہیں کہ وہ معدوم محض ہے مگر اس کی ساتھ ہی مورد احکام کا ہے اور کبھی یوں کرتے ہیں کہ وہ عین حق ہے اور دونوں کا ماحصل ایک ہی ہے اور شہودیہ کے نزدیک حقیقت عالم کی عدمات ہیں جن پر اسماء و صفات نے تجلی فرمائی جس سے وجود ظلی پیدا ہوا اس لئے وہ عالم کو نہ معدوم سمجھتے ہیں نہ عین حق ہے۔ باقی عالم سے نفی وجود حقیقی میں دونوں شریک ہیں اور اس میں اہل ظاہر کی ملامت کے دونوں ہدف ہیں اور یہ ملامت شیخ پر اس سے زیادہ ہے کہ اُن کے کلام کو غلط سمجھتے ہیں حالانکہ ظاہر ہے کہ اگر شیخ کا قول ضلال محض ہوتا تو حضرت مجدد صاحب بجائے اس کی تقریر کے اُس کا ابطال اور شیخ کی تضلیل بلکہ تکفیر فرماتے حالانکہ باوجود تغلیط کے اُن کو تصریحاً مقبولان الٰہی میں شمار فرماتے ہیں کما فی مکتوبات۔

اب آخر میں ضروری وصیت کرتا ہوں وہ یہ کہ اول تو تمام مسائل کلامیہ میں عموماً اور ان میں سے اُن مباحث میں جن کا تعلق ذات و صفات سے ہے خصوصاً بدون قطعی حتی یا نقلی کے محض ظنیات کی بنا پر گو کشف سب میں انزل ہے کوئی حکم کرنا خصوص حکم جازم کرنا بلکہ بلا ضرورت کچھ بھی گفتگو کرنا سخت محل خطر و خلاف مسلک سلف صالحین ہے اور جن بزرگوں نے کچھ کلام کیا ہے اُن میں اکثر کی غرض محض اہل اہواء کا دفع تھا جیسا مجدد صاحب نے بغرض اصلاح غلاۃ وجودیہ اس میں کلام فرمایا گو بعض نے اُس کو مقصود بنا لیا جو کہ خلاف احتیاط ہے۔ اسلم ایسے مسائل میں یہی ہے کہ نصوص سے تجاوز نہ کریں اور سلف کے مسلک پر اور ان کے اس ارشاد پر کہ ابہموا ما ابہمہ اللہ تعالیٰ عمل رکھیں اور اگر کوئی حقیقت زائدہ علی النص کسی دلیل ظنی سے گو کشف بھی اس میں داخل ہے منکشف ہو اور کسی دلیل عقلی قطعی اور نیز کسی نص قطعی یا ظنی کے مخالف بھی نہ ہو تو اس میں بھی خوض نہ کریں دونوں جانب کو محتمل سمجھتے رہیں چونکہ یہ مسئلہ متکلم فیہا بھی اُن ہی مسائل سے ہے جن کا تعلق ذات و صفات سے ہے۔ کیونکہ حاصل اس کا ارتباط الحادث بالقدیم ہے اس لئے اس کے ساتھ بھی یہی معاملہ رکھیں اور اجمالاً یہ اعتقاد تو جزم کے ساتھ رکھیں کہ عالم پہلے ناپید تھا اللہ تعالیٰ نے اُس کو اپنے علم و قدرت و ارادہ سے پیدا فرمایا باقی یہ کہ

ؒ یہاں ایک ساقہ مُثبت ہے ملاحظہ ہو خیر میں مکتوبات ثلاثہ کے جواب کا اضافہ جو کتاب ہٰذا کے متعلقہ ہے۔ شبیر علی عفی عنہ

علم تمیز پیدا کردہ در مرایات ظاہر وجود در خارج متوقف متاصل کردہ است و نزد فقیر عالم عبارت از اعدام است که اسماء و صفات واجبی در خانۂ علم در آنہا منعکس گشتہ در خارج بایجاد حق سبحانہ از حضرت ہائی عکوس بوجود ظلی موجود شدہ الخ۔ میرا خیال یہ ہے کہ حقیقت میں تو اختلاف حقیقی ہے اگرچونکہ وحدۃ الوجود مسئلہ موحش تھا اس لئے بعض علمائے امت نے اس میں تاویل کر کے وحدۃ الشہود کی طرف راجع کر لیا بخلاف اس حضرت کا لفظ اسی پر مبنی ہے اور میں بھی پہلے یہی سمجھتا تھا مگر تھوڑا زمانہ ہوا کہ حضرت مجدد صاحب کا ایک مکتوب نظر سے گذرا اس کو دیکھ کر وہ خیال پیدا ہوا جو اوپر عرض کیا گیا اور اسی بناء پر بندہ نے آجکل ایک رسالہ لکھا ہے جو مجدد صاحب کے قول پر مبنی ہے جو طبع نہیں ہوا۔ آپ نے جو تقریر نقل کی ہے وہ نظر سے نہیں گذری اگر پوری عبارت مع ماخذ معلوم ہو تو اپنے رسالہ کی اصلاح کر دوں۔

مکتوب ثانی از مولانا۔ (بعد تمہید) حضرت مجدد صاحب قدس سرہٗ مکتوب (۲۳۴) جلد ۲ میں فرماتے ہیں محبت آثارا ایں فقیر در مکتوبات و رسائل خود بہ تفصیل نوشتہ است و نزاع فریقین را بلفظ راجع ساختہ اس کے بعد فرق و توجیہات کو واضح فرمایا ہے۔ اور ان توجیہات میں مکتوب اول جلد ۲ کی توجیہات کا اعادہ کر کے تطبیق بیان فرمائی ہیں اور وجہ تطبیق بیان فرمانے کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ مکتوب اول جلد ۲ میں تمایز فریقین حقیقی ہے اور مکتوب (۲۳۴) میں صورت لفظی کی ہے اس لئے قطع تعارض کی ضرورت آپ کو محسوس ہوئی چنانچہ مکتوب اول جلد ۲ کی عبارت جو تقریباً نص ہے فرق حقیقی پر یہ ہے "فرق در میان ہر مذہب بوجہ تمام حاصل گردد" دونوں مکاتیب کے ملاحظہ سے احقر ناچیز خادم نے دونوں مذہب کا خلاصہ جو جو سمجھا ہے وہ بھی عرض کرتا ہے اور پھر دونوں میں کیا فرق ہے حضرت شیخ اکبر ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یعنی مکتوب اول جلد ۲ میں جو ان کا مذہب معلوم ہوتا ہے اس سے میں نے یہ سمجھا ہے وجود دو ہیں، وجود مطلق یعنی ذات، دوسری وہ ذات جو ذات منعکس، کیونکہ دونوں مرتبے ستار و صفات ہیں یعنی ظلال و عکوس اسماء و صفات کو عین اسماء و صفات کہتے ہیں اور اسماء و صفات عین ذات ہیں اس لئے وجود واحد ہوا اور ذات ہی کو تحقق ہوئی جس کا وجود فی نفسہ تھا نہیں اور حضرت شیخ اعیان ممکنات کیلئے جو ظلال اور عکوس سے عبارت ہے تحقق فی الخارج کو مراد قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے ان کو عینیت کا قائل ہونا پڑا ان کے نزدیک صفات میں حسن و قبح اضافی ہے۔ اور حضرت مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس بات میں حضرت شیخ سے متفق ہیں کہ اعیان ممکنات اسماء و صفات کے عکوس و ظلال ہیں لیکن مراتب

عکوس میں اختلاف رکھتے ہیں۔

حضرت قدس سرہٗ ہستی فی الخارج کو مرآت نہیں قرار دیتے بلکہ اسماء و صفات کے مقابل میں جو عدمات مرتبۂ علم میں ہیں ان کو مرآت قرار دیتے ہیں بلکہ ان صورِ متمیزہ کو ممکنات سے تعبیر فرماتے ہیں۔ حضرت شیخ فرماتے ہیں "ما شمت رائحۃ الوجود الخارجی" اور حضرت مجدد صاحبؒ اس کے وجود خارجی کے قائل ہیں۔ مگر ان عکوس یا صورِ متمیزہ یا عدمات متقابلہ کا وجود ظاہر وجود کا ظل اور ان کا خارج اس کے خارج کا ظل اور ان کا نفس الامر اس کے نفس الامر کا ظل۔ چنانچہ جلد ۲ مکتوب ۱ صفحہ ۵ میں صراحت فرماتے ہیں۔

"عالم در خارج موجود است اگرچہ ایں خارج ظل آں خارج بود و ایں وجود ظل آں وجود باشد" (انتہی)۔

حضرت شیخ اعیان کی نسبت فرماتے ہیں کہ یہ ہی اسماء و صفات ہیں جو مرتبۂ علم میں متمیز ہو گئی ہیں اور حضرت مجدد صاحب فرماتے ہیں کہ نہیں یہ عکوس و ظلال ہیں اور عکس عین ذی عکس نہیں ہو سکتا۔ وہ شے ہی ہو سکتا ہے بلکہ فی الخارج موجود ہے لیکن عین مراد بھی نہیں ہو سکتا پھر تعبیر ممکنات کی عدمات متقابلہ سے کرنا اس توجیہ پر بہت موزوں ہے اور حضرت قدس سرہٗ بھی فرماتے ہیں کہ وہ ذات ہیں لیکن اس کے ساتھ وہ وجود کو بھی فی الخارج دو مانتے ہیں گو دونوں کے فی الخارج میں فرق ہو اور صفات کے حسن و قبح کو اضافی نہیں مانتے بلکہ صفات نقص راجع بہ ذات ممکن و صفات کمال راجع بہ واجب کہتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی وجود اصلی حضرت مجدد صاحبؒ کے نزدیک بھی ایک ہے جیسا کہ مکتوب اول جلد ۲ کی تمہید سے واضح ہوتا ہے۔ جہاں انھوں نے صفات نقص کو راجع بعدم اور صفات کمال کو راجع بوجود کہا ہے اور تعبیر ممکنات و اعیان کی تعبیر عدمات سے کی ہے اگر اس کے بعد کوئی ارشاد ہو تو اس خادم فقرا کو مطلع فرمایا جائے۔

یہ خلاصہ ہے جو میں نے حضرت مجدد صاحبؒ کے خطوط سے سمجھا ہے جس کی بعض جزئیات پر تعبیر اپنے لفظوں میں کر دی ہے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کسی حیدرآبادی بزرگ کے جواب میں دونوں میں فرق لفظی کی صراحت کی ہے اور فرق بیان بھی فرمایا ہے جو قلمی ہے مدرسہ کے کتب خانہ میں ہے تلاش کیلئے کہہ دیا ہے امید ہے کہ ملنے کے بعد نقل کر کے بھیج دوں گا۔ دونوں مکتوب میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فرق تو حقیقی ہے مگر چونکہ اصل وجود کے ایک ہونے میں دونوں متحد ہیں اس لئے اس کو بہت تھوڑا فرق سمجھا گیا جو قطع نظر کرنے کے قابل ہے۔ واللہ اعلم

جواب از احقر۔ السلام علیکم۔ میں نے جو مکتوبات مجددیہ سمجھا ہے وہ قریب قریب وہی ہے جو آپ نے سمجھا ہے۔ کچھ کچھ تعبیر میں تفاوت ہے جس کو میں نے اپنے رسالہ میں اختیار کیا ہے اور غالباً میری تعبیر کچھ واضح و سلیس ہو تاہم بعض اجزاء آپ کی تحریر میں غالباً زائد ہیں اسی لئے میں نے اس مکاتیب کو اپنے رسالہ کا ضمیمہ بنانے کا ارادہ کرلیا ہے۔ اگر حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا جواب بسہولت میسر ہو جائے اس کو بھی ضمیمہ کا جزو بنادوں گا۔ آپ نے اپنے اس مکتوب میں اعیان کی نسبت حضرت مجدد صاحبؒ کا یہ قول کہ یہ عکوس ظلال ہیں اور عکس عین ذی عکس نہیں ہو سکتا اور نہ وہی ہو سکتا ہے بلکہ فی الخارج موجود ہے اھ نقل کرکے ایک اشکال وارد فرمایا ہے وھو ہذا لیکن عین مراٰۃ بھی نہیں ہو سکتا پھر تعبیر ممکنات کی عدمات متقابلہ سے کرنا کس توجیہ پر ہے تو مجھ سو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ عدمات کو مجموعہ حقیقت ممکنات نہیں فرماتے بلکہ ان کی مجموعہ حقیقت میں عدمات کو اصل و مادہ کہتے ہیں اور عکوس اسماء و صفات کو بمنزلہ صور حالّہ کے پس جہاں عدمات کو ممکنات کی حقائق کہا ہو حقائق سے مراد مادہ ہے نہ کہ مجموعہ حقیقت۔

چنانچہ جلد دوم کے مکتوب اول میں اس کی تصریح ہے فی قولہ آں عدمات باآں عکوس اسماء و صفات حقائق ممکنات اند۔ غایت مافی الباب آں عدمات در رنگ اصول و مواد آں ماہیات اند و آں عکوس چوں صور حالّہ در آں مواد اھ۔

مکتوب ثالث از مولانا۔ بعد تمہید اشکال کے جواب سے تسلی ہوئی۔ لیکن حلول کے مدارج اور اقسام ہیں۔ ایک قسم امتزاج ہے یعنی تداخل الاجزاء بعضھا فی بعض حتی لا یتمیز بعضھا عن بعض کما تشی واحد فما بقی اسمہا الاول بل صار موسوما باسم جدید و مشخصا بتشخص جدید اور دوسری قسم از قسام کحلول العکوس و حلول الظلال فی الماء او ذی المحل۔ پس اگر اول قسم مراد ہے تو اس کو اصل اور مادہ کہنا درست ہے لیکن اشکال یہ ہے کہ اعیان ثابتہ مرتبہ علم ہی میں ممتاز اور موجود مانے گئے ہیں جو مراتب قدیمہ میں سے ہے اور اس قسم کی ترکیب مراتب امکانیہ حدوثیہ میں سے ہو اور اگر دوسری قسم مراد ہے جیسا کہ حضرت مجدد صاحبؒ کا ارشاد ہے تو چاہیے کسی صورت میں بھی حمل بالمواطات صحیح نہ ہو کیونکہ عکس اور مرآۃ میں حمل مذکور کسی طرح جائز نہیں۔ حالانکہ مجدد صاحبؒ نے بعض حالات میں حمل صحیح قرار دیا ہے بایں معنی کہ وہ شخص کاذب نہیں اور اسی تاویل سے اہل وجود کی تعبیر سے تحاشی فرمائی ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ حضرت مجدد صاحب قدس سرہ عکوس اور ظلال اور ان کے اتحاد کے درمیان حمل مذکور کے قائل ہیں مگر مرآۃ یعنی عدمات اور ذی عکوس یا عکوس کے مابین حمل

وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے اختلاف حقیقی یا لفظی ہونے کو متعلق۔ چنانچہ ذیل میں دونوں مرقوم ہیں اور میں اس سے مسرور ہوا کہ رسالہ کا کوئی جزو اکابر کی تحقیق کے خلاف ثابت نہیں ہوا اور اس مسرت کے سبب آپ ہوئے ورنہ یہ رسائل میں نے کبھی دیکھے بھی نہ تھے فجزاکم اللہ تعالیٰ اور وہ دونوں حاشیے یہ ہیں۔

پہلا حاشیہ۔ رسالہ میں جب مقام پر وجودیہ کے مذہب کی تقریر شروع ہوئی ہے وہاں یہ عبارت ہے اسکو تعین ظاہر وجود سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے الخ لفظ ظاہر وجود پر یہ حاشیہ ہے بعض اکابر کے قول سے اس میں ایک قید بھی معتبر ہے کہ ذات کا وہ ظہور جو اعیان ثابتہ میں مؤثر ہوا سہ کما فی المکتوب المدنی للشاہ ولی اللہ رحمہ اللہ **قولہ** وھذا ھو الذی یسمیہ الصوفیۃ بالفیض الاقدس ونعم ما سطر **قولہ** نعبر واعن ھذا المعنی بظہور الوجود الخ **اقول** الذی یصح عندی ان الآثار انما ھو الوجود فقط لکنہ ظہور ھو الظاہر فیہ باطن الوجود الخ اور اسی سے اس تسمیہ کی ایک دوسری وجہ بھی معلوم ہوگئی وہ یہ کہ ظہور ذات کا اسی مقام سے شروع ہوتا ہے اس کے قبل باطن محض تھی۔

دوسرا حاشیہ۔ اسی رسالہ کے مکتوب اول کے جواب میں میرا یہ قول ہے میرا خیال یہ ہے الخ اس پر یہ حاشیہ ہے مکتوب مدنی میں حضرت شاہ صاحب بھی اختلاف لفظی کی طرف گئے ہیں اور مولوی غلام یحییٰ صاحب بھی اپنے ایک رسالہ میں اسی کے قائل ہوئے ہیں لیکن حضرت مرزا صاحب نے رسالہ مذکورہ پر جو حاشیہ تحریر فرمایا ہے اس میں ارشاد کیا ہے اما تعارض بمسئلہ تطبیق ضرورتے نداشت کہ این توفیق بین المکتوبین اگرچہ تعلق از تکلف نیست لیکن متضمن مصلحت عمدہ است عمل الاصلاح بین الفئتین العظیمتین اھ ۵ صفر ۱۳۳۵ھ

اضافہ در جواب مکتوب ثالث۔ ایک تیسرا حاشیہ بھی ہے جو اصل رسالہ کے اسی مقام کے متعلق ہے جہاں خاتمہ کے قریب وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے فرق کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے **فی قولی** وہ فرق یہ ہے کہ وجودیہ کے نزدیک الخ اور اس حاشیہ سے حاشیہ دوم کی بھی مزید توضیح ہو جاتی ہے وہ تیسرا حاشیہ حسب ذیل ہے اس فرق کی تکمیل و تفصیل یہ ہے کہ ذات واجب اصل میں باطن محض تھی جب باقتضائے حکمت ذات بالمنسے بواسطے مصنوعات حادثہ ظاہر فرمانے کا ارادہ کیا اور ظاہر ہے کہ ظہور کنہ کا ممتنع ہے پس اس ظہور و تعین کا محل وجود ہوگا بقول عارفین الخ

[illegible] یہ عبارت کتاب ہذا کے صفحہ ۶۹۵ سطر [illegible] میں ہے ۱۲ تشبیر علی عفی عنہ [illegible] یہ عبارت کتاب ہذا کے صفحہ [illegible] میں ہے ۱۲ تشبیر علی عفی عنہ
[illegible] یہ عبارت کتاب ہذا کے صفحہ [illegible] میں ہے ۱۲ تشبیر علی عفی عنہ [illegible] چونکہ یہ حاشیہ اب میں نہیں آیا اس لئے حاشیہ ثانی سے اس کی ترتیب نہیں رہی ۱۲ تشبیر علی عفی عنہ

دو جہاں بار گاہ واست — جز او کسے نہ پیدا و نہاں کہ ہست

اور یہی معنی ہیں ہو الظاہر و الباطن کے یعنی الظاہر بوجودہ و الباطن بذاتہ پس باطن اول تو وہ ارادہ ظہور کے قبل اپنے
وجود کی طرف ہوتی اور یہ مرتبہ ظاہر وجود کہلاتا ہے اور اس کو ظاہر باعتبار ارادہ و اظہار کے بمقابلہ باطن بذاتہ
کہا جاتا ہے بعد ظہور تام تو اس مرتبہ کا بعد ایجاد موجودات کے ہو گا کما جاء فی الحدیث القدسی کنت کنزا
مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق. اور باعتبار تعلق ارادہ ظہور کے بعض نے اس مرتبہ کو سماء اول
کہدیا ہے شاید باعتبار ایجاد کے کیونکہ جیسا بعض اسمیں ہیں اور صفات میں صرف فرق اعتباری کے بھی قائل
ہوئے ہیں اور اس ارادہ کے بعد اسی وجود کا اظہار اس طرح کیا گیا کہ اس کے مراتب ظہور میں جو کچھ ان کے
کہلاتے ہیں اپنے علم و قدرت و ارادہ و سمع و بصر و کلام و جمیع کمالات سے تصرف کیا گیا اور یہی معنی ہیں اسماء
وصفات کو کہ ظاہر وجود پر تجلی فرمانے کے اور ان مراتب ظہور میں جو مراتب وجود میں ہیں ان میں اور ذات میں تو
محض تمایز اعتباری ہی ہے اور وہ تصرف سے بھی منزہ ہیں پس ان سے ظہور مقصود متحقق نہیں ہو سکتا اس لئے
ظہور مقصود کیلئے مراتب امکانیہ ہیں جو کہ اسماء و صفات کمال کے مقابل نقائص و عدمات ہیں مثل جہل
و عجز و غیرہا ان اسماء و صفات سے تصرف کیا گیا اور یہی معنی ہیں ان اسماء کو ان عدمات پر تجلی فرمانے کے
اور یہ عدمات گو اعدام ملکات کے ہیں مگر بوجہ عدم محل کے ان میں موجودیت نہ تھی بلکہ اعدام محضہ ہیں اس لئے
اصل رسالہ میں جو انکو عدم محض کہا ہے اس سے منافات نہ ہوئی پس ان اسماء و صفات کی یہ دو تجلیاں متحقق
ہوئیں اور ہر ممکن کے حدوث میں یہ دونوں متحقق رہتی ہیں ایک ظاہر وجود پر جو مرتبہ ظہور ہیں ایک عدمات پر
سو اس میں تو کسی کو کلام نہیں اور کسی کو دو تجلی سے انکار نہیں اور اسی مقام پر نظر کرکے بعض اکابر نے وحدت وجود
و وحدت شہود میں نزاع لفظی کا حکم کر دیا ہے یعنی یہ جو فرقہ جس تجلی کا مثبت ہے دوسرا اس کا نافی نہیں مگر
اب صرف کلام اس میں رہ گیا کہ ممکنات کا مبدأ تعین تجلی اول ہے اور یہ وحدۃ الوجود ہے یا تجلی ثانی اور
یہ وحدۃ الشہود ہے اور اسی مقام پر نظر کرکے نزاع حقیقی کا حکم کیا جاتا ہے اس کی ایسی مثال ہے کہ جیسے عکس
اس پر سب متفق ہیں کہ جب کوئی چیز ذہن میں آتی ہے وہاں اس معلوم کی صورت علمیہ ذہن میں حاصل ہوتی
ہے اور ذہن اس سے متاثر بھی ہوتا ہے اسمیں ذہن میں اور اس صورت میں ایک تعلق بھی ہو جاتا ہے اس میں تو
سب کے اتفاق ہو گئے اس میں اختلاف ہو گیا کہ مبدأ انکشاف ان تینوں چیزوں میں سے کون چیز ہے اسی اختلاف
کے سبب علم کو کسی نے مقولہ کیف سے کہا یا کسی نے مقولہ انفعال سے کسی نے مقولہ اضافت سے کہا مقرب

سمجھ لو۔ اور تجلیین مذکورین میں سے تجلی اول کا محل چونکہ وجود ہے اور وجود پر وجود طاری ہونیکے کوئی معنی نہیں اسلئے اُس تجلی سے ماہیات کا وجود خیالی ہوگا اور تجلی ثانی کا محل چونکہ عدمات ہیں اور عدم پر وجود کا طاری ہونا معقول ہے۔ لہذا اُس تجلی سے ماہیات کا وجود واقعی ہوگا جو اصلی کے مقابلہ میں ظلی ہے اور یہ دونوں تجلی متعاقب ہوتی ہیں اگر تجلی اول سابق ہوتی ہو جس سے وجود خیالی ہوگا تو دوسری تجلی کا اثر اُس کے تابع ہوگا اُس کا مغیر نہ ہوگا۔ لہذا وہ خیالی ہی رہے گا اور ظلیت بھی اُس کا ایک درجہ ہوگا اور اگر دوسری تجلی سابق ہوتی ہو جس سے وجود ظلی ہوگا تو پہلی تجلی کا اثر اس کے تابع ہوگا اُس کا مغیر نہ ہوگا لہذا وہ ظلی ہی رہے گا۔ اور ظلیت بھی اُس کا ایک درجہ ہوگا جیسے کسی بوتل کو اول رنگین کردیں پھر اُس میں سادہ پانی بھریں تو پانی رنگ میں بوتل کا تابع نظر آتا ہے اور اگر اول پانی کو رنگین کرکے سادہ بوتل میں بھردیں تو بوتل رنگ میں پانی کے تابع نظر آتی ہے اور واقع میں رنگ کے اعتبار سے نہ بوتل پانی کی مغیر ہوئی نہ پانی بوتل کا مغیر ہوا اور یہ تشبیہ من کل الوجوہ نہیں مطلق تابعیت مع عدم التغیر میں ہے گو کیفیت تابعیت کی طرفین تشبیہ میں متفاوت ہو۔

تمت الضمیمۃ

الحاق + ھو الحق احقاق + والباطل انزھاق

یہ تو رسالہ کے ضمیمہ سے معلوم ہو چکا کہ مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود و مسائل متفرعہ دو میں کسی نص کے مدلول نہیں۔ ایسے مسائل کیلئے یہی غنیمت ہے کہ وہ کسی نص سے متصادم نہ ہوں یعنی کوئی نص اُن کی نافی نہ ہو باقی اس کی کوشش کرنا کہ نص کو اُن کا مثبت بنایا جائے اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر نص اُس کی محتمل ہو تو درجہ احتمال تک اس کا رکھنا غلو تو نہیں مگر تکلف ہے اور اُس کو درجہ احتمال سے بڑھا دینا غلو ہے اور اگر وہ محتمل بھی نہ ہو تو اُس کا دعویٰ کرنا احتمالاً یا جزماً صریح تحریف ہے نص کی۔ البتہ اگر وہ دعویٰ بطور تفسیر یا تاویل کے۔ بلکہ محض بطور علم اعتبار کے ہو تو اس میں تفصیل ہے کہ وہ حکم اگر کسی دوسری نص سے ثابت ہو تب تو وہ اعتبار داخل حدود ہے اور اگر وہ کسی اور نص سے ثابت نہ ہو تو وہ بھی تکلف ہے چونکہ ان مسائل کے متعلق نصوص میں بعض نے تکلف کا ارتکاب کیا ہے اور بعض نے غلو کا اور بعض نے تحریف کا اسلئے نمونہ کے طور پر اس باب میں چند تنبیہات کرتا ہوں۔

---

۵ چونکہ اس کے بعد جمادی الثانیہ ختم تک بھی اور کوئی خط نہیں آیا لہذا ضمیمہ ختم کردیا گیا ۱۲ منہ

جیسا حدیث میں آیا ہے من جعل الهموم همّا واحدًا همّ الآخرة - اور ظاہر ہے کہ یہ مراد نہیں کہ ہموم دنیا و ہمّ آخرت کو متحد کر دیا بلکہ مقصود یہی ہے کہ ہموم دنیا کی نفی کر دی اور ہمّ آخرت کو ثابت و باقی رکھا خوب سمجھ لو۔

تنبیہ خامس بعض حضرات نے لا الٰہ الا اللہ کی نئی تفسیر کی ہے ایک سالک نے لکھ کر تحقیق چاہی جس کا جواب بعض علماء نے عروۃ الوثقیٰ کافی شافی لکھدیا جو شائع بھی ہو گیا یہ سب وحدۃ الوجود کے متعلق نقول تھے آگے وحدۃ الشہود کے متعلق بعض نقول ہیں۔

تنبیہ سادس۔ آیت الم تر الی ربک کیف مد الظل میں بعض نے کہا ہے کہ نور حقیقی کا ماسوا کہ واقع میں ظلمت ہے ظل ہے اور صانع عالم چونکہ مطلق نور وجود ہے شمس کے مشابہ ہے اگر مشیت الٰہیہ ہوتی تو اس کو تم عدم میں ساکن رکھتا مگر شمس کو اس کی دلیل یعنی شاہد بنا لیا گیا جیسے ارشاد ہے اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید پھر تدریج اس کو منقبض کر لیا جیسے ارشاد ہے کل شیء هالک الا وجهه۔ تو اس آیت میں ممکنات کو واجب کا ظل کہا گیا اور یہ وحدۃ الشہود ہے اور اس کا تکلف ہونا ظاہر ہے۔ ظاہر تو ظل سے مراد اس کے حقیقی معنی ہیں اور آیت میں دھوپ اور سایہ کے تغیرات سے توحید پر استدلال کیا گیا ہے دیکھو بیان القرآن ملاحظہ ہو دوسرے اگر آیت میں استعارہ بھی مان لیا جائے تب بھی یہ یقینی ہے کہ ظل کے معنے اصطلاحی نہیں پھر آیت کو اس سے کیا تعلق۔

تنبیہ سابع۔ حدیث السلطان ظل اللہ فی الارض سے بھی استدلال کیا گیا ہے اور اس کا بھی وہی جواب ہے کہ یہاں ظل کے معنے اصطلاحی نہیں بلکہ استعارہ ہے اس بنا پر کہ یرجع الناس الیه و یأوون الیه ورنہ ظل بالمعنی الاصطلاحی میں سلطان کی کیا تخصیص ہے۔ تم الالحاق۔ ۲۸ جمادی الاخری سنہ [illegible]ھ وهو اول یوم وقعت فیه الریل بقرب الجبانة و عقدت له الجنة بجهة فرحا و سرورا من المحطة الجدیدة و کان الفصل بین الزمان و زمان دخول الریل فی القصبة اثنین و عشرین سنة و ثلثة اشهر و عشرة ایام فقط [illegible]

رسالہ احکام الائتلاف فی احکام الاختلاف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد و الصلوٰۃ مقصود اس تحریر سے ایک غلطی عظیم کا رفع کرنا ہے جس میں قریب قریب عام ابتلا ہو رہا ہے

ف اس قصہ میں اور الحاق میں ایک مناسبت ہے یہاں اس کا لکھنا بے ربط نہیں ہوا وہ مناسبت یہ ہے کہ کوئی شخص [illegible] اسٹیشن [illegible] قصبہ [illegible] تھانہ بھون [illegible] سے قبل [illegible] اسٹیشن [illegible] اصطلاحی [illegible] تھانہ بھون پر اترے [illegible] اسٹیشن تھانہ بھون کا [illegible] جواب دیا جائیگا [illegible] اصطلاحی سے غلط ہے [illegible] الحاق [illegible] اور یہ قصہ شامل ہے [illegible]

یہ تو ممکن نہیں کہ مباح بھی ہو اور مستحب بھی مگر یہ ہو سکتا ہے کہ نہ مباح ہو نہ مستحب بلکہ مکروہ و بدعت ہو۔ اور غیر حقیقی سے مراد یہ ہے کہ ان دو مختلف حکموں میں تعارض نہ ہو بلکہ دونوں حکم صحیح ہو سکتے ہیں مثلاً ایک چیز حقیقت میں ایک ہی ہو اور دو جزو مختلف ہوں لیکن دونوں حکم صحت میں مجتمع ہیں کیونکہ دونوں رنگ کا عمل مختلف ہو ایک کو سفید کہئے دوسرے کے سیاہ ہونے کی نفی نہیں ہوتی یا ایک زمانہ میں شراب حلال تھی دوسرے زمانہ میں حرام ہو گئی تو یہ دونوں حکم صحیح تھے اور یہ اختلاف غیر حقیقی واقع میں اختلاف نہیں ہے محض صورت اختلاف ہے اور حقیقت اس کی تعدد ہے۔ پھر اختلاف حقیقی کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف فی الامر الدنیوی۔ ایک اختلاف فی الامر الدینی۔ پھر اختلاف فی الامر الدنیوی کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف عن منشاء صحیح اور ایک اختلاف لا عن منشاء صحیح اور ایک اختلاف فی الامر الدینی کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف فی الفروع ایک اختلاف فی الاصول۔ پھر اختلاف فی الفروع کی دو قسمیں ہیں اختلاف عن دلیل اور اختلاف لا عن دلیل اور اختلاف فی الاصول کی دو قسمیں ہیں۔ اختلاف فی الکفر والایمان اور اختلاف فی البدعۃ والسنۃ۔ یہ سب اقسام اختلاف حقیقی کے تھے اور اختلاف غیر حقیقی کی دو قسمیں ہیں ایک بفعل العبد۔ دوسرا بفعل الحق پھر اختلاف بفعل الحق کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف طبائع دوسرا اختلاف شرائع۔ پھر اختلاف شرائع کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اختلاف فی الشریعۃ الواحدۃ۔ ایک اختلاف فی الشرائع المتعددۃ۔ مجموعہ ان سب اقسام کا دس قسمیں ہیں۔ چھ اختلاف حقیقی کی اور چار اختلاف غیر حقیقی کی۔

قسم اول۔ اختلاف حقیقی فی الامر الدنیوی عن منشاء صحیح **قسم دوم** اختلاف فی الامر الدنیوی لا عن منشاء صحیح **قسم سوم** اختلاف حقیقی فی الامر الدینی من الفروع عن دلیل **قسم چہارم** اختلاف حقیقی فی الامر الدینی من الفروع لا عن دلیل **قسم پنجم** اختلاف حقیقی فی الامر الدینی من الاصول کفراً و اسلاماً **قسم ششم** اختلاف حقیقی فی الامر الدینی من الاصول بدعۃً و سنۃً **قسم ہفتم** اختلاف غیر حقیقی بفعل العبد۔ **قسم ہشتم** اختلاف غیر حقیقی بفعل الحق باختلاف الطبائع **قسم نہم** اختلاف غیر حقیقی بفعل الحق فی الشریعۃ الواحدۃ **قسم دہم** اختلاف غیر حقیقی بفعل الحق فی الشرائع المتعددۃ۔

(وهذا صورة الضبط بهيئة الجدول بذات الشعب)

دل سے صاحب باطل ہے کہ اس فعل کو برا سمجھے اور صاحب حق کے لئے دعا کرتا ہے اس کے متعلق بھی نصوص فصل آئندہ میں مذکور ہوں گے۔

فصل دہم۔ اختلاف کی قسم دوم کے بیان میں۔ یعنی جو اختلاف کسی امر دنیوی میں ہو اور اس کا کوئی منشا بجز نفسانیت کے نہ ہو بعض نفسانیت اس کا باعث ہو اس کا حکم یہ ہے کہ روز مرہ بحث سے خواہ ایک جانب ہو یا دونوں جانب سے۔ اب بعض نصوص ذم اختلاف و معاملات متعلقہ حقوق کے لکھتا ہوں جن کا وعدہ صحیح ترتیب فصل اول میں کیا ہے

ہو۔ قال اللّٰہ تعالیٰ ولا تنازعوا فتفشلوا وتذھب ریحکم الآیۃ وقال تعالیٰ ولا تقف ما لیس لک بہ علم وقال تعالیٰ فاصلحوا بین اخویکم الی قولہ ولا تلمزوا انفسکم ولا تنابزوا بالالقاب الی قولہ تعالیٰ ان بعض الظن اثم ولا تجسسوا ولا یغتب بعضکم بعضا الآیات۔ الاحادیث

(۱) عن عائشۃ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال لا یکون لمسلم ان یھجر اخاہ فوق ثلٰثۃ فاذا لقیہ سلم علیہ ثلٰث مرات کل ذلک لا یرد علیہ فقد باء باثمہ رواہ ابو داود۔

(۲) عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ایاکم والظن فان الظن اکذب الحدیث ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تناجشوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وکونوا عباد اللّٰہ اخوانا وفی روایۃ ولا تنافسوا متفق علیہ۔ (۳) عن ابی الدرداء قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم الا اخبرکم بافضل من درجۃ الصیام والصدقۃ والصلوۃ قال قلنا بلیٰ قال صلاح ذات البین وفساد ذات البین ھی الحالقۃ رواہ ابو داود والترمذی وقال ھذا حدیث صحیح (۴) وعن الزبیر قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم دب الیکم داء الامم قبلکم الحسد والبغضاء ھی الحالقۃ لا اقول تحلق الشعر ولکن تحلق الدین رواہ احمد والترمذی (۵) وعن ابی صرمۃ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال من ضار ضار اللّٰہ بہ ومن شاق شاق اللّٰہ علیہ رواہ ابن ماجۃ والترمذی وقال ھذا حدیث غریب (۶) وعن ابی بکر الصدیق قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ملعون من ضار مومنا او مکر بہ رواہ الترمذی وقال ھذا حدیث غریب (۷) وعن ابن عمر قال صعد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم المنبر فنادی بصوت رفیع فقال یا معشر من اسلم بلسانہ ولم یفض الایمان الی قلبہ لا تؤذوا المسلمین ولا تعیروھم ولا تتبعوا عوراتھم فانہ من تتبع عورۃ اخیہ المسلم یتبع

مثبت کا نافی پر مقدم ہونا ایک قاعدہ ہے اور مثلاً کسی واقعہ کا بنسبت عورتوں کے مردوں پر زیادہ منکشف ہونا جیسے کسوف کا واقعہ اس میں روایت رجال کی تقدیم ایک قاعدہ ہے اور مثلاً حکایت فعل میں عموم نہ ہونا یہ ایک قاعدہ ہے واشباہا۔ اور یہ حنفیہ کے قواعد ہیں۔ اسی طرح دوسرے مجتہدین کی تحقیق میں دوسرے قواعد ہیں۔ مثلاً تقیید بالوصف یا تعلیق کی دلالت جانب مخالف حکم کی نفی پر یا حمل المطلق علی المقید یا قرآن فی النظم کی دلالت قرآن فی الحکم پر واشباہا ایسے قواعد سے احد النصین کو دوسرے پر ترجیح دینے سے علم میں اختلاف ہو جاتا ہے (ع۲) نصوص مختلفۃ الدلالۃ میں سے ایک مجتہد کو ایک نص پہونچی دوسرے مجتہد کو دوسری پہونچی یا ایک کو کوئی نص نہیں پہنچی اس نے قیاس پر عمل کر لیا اس لئے باہم اختلاف ہو گیا اور نہ پہنچنے کی دو صورتیں ہیں یا تو بالکل ہی نہیں پہنچی یا سند صحیح سے نہیں پہنچی اور اس اخیر کی صورت کا اگر کسی کو خود یا بواسطہ ثقہ عالم کے تحقق ہو جائے اس پر قیاس کا چھوڑ دینا واجب ہے (ع۳) کبھی نصوص مختلفہ مذکورہ بالا میں اوصاف رواۃ سے ترجیح دینے سے اختلاف ہو جاتا ہے جیسے زیادہ ثقہ ہونا یا زیادہ حافظ ہونا زیادہ فقیہ ہونا طول ملازمت و صحبت واشباہا (ع۴) نصوص ظاہر الدلالات میں مختلف ہیں اور سب ثابت بھی ہیں مگر باہم جمع ہو سکتی ہیں۔ پس ایک مجتہد نے خواہ کسی قاعدہ کلیہ سے یا کسی قرینہ مقالیہ یا مقامیہ سے خواہ ذوق اجتہادی سے ایک نص کے مدلول کو اصل حکم قرار دیا اور دوسرے نص کو ماول یا کسی عارض پر محمول کر لیا اور دوسرے نے اس کا عکس کیا اس لئے باہم اختلاف ہو گیا مثلاً رفع یدین کے بارہ میں احادیث مختلفہ ثابت ہیں حنفیہ نے اس بنا پر کہ اصل نماز میں سکون ہے بقولہ علیہ السلام مالی اراکم رافعی ایدیکم اسکنوا فی الصلوۃ عدم رفع کو اصل قرار دیا اور رفع میں تاویل کی کہ مثلاً اعلام اصم یا بعید کے لئے تھا اور شافعیہ نے اس بنا پر کہ نماز عبادت وجودیہ ہے اور رفع امر وجودی ہے اور عدم رفع امر عدمی ہے رفع کو اصل قرار دیا اور عدم رفع کو بیان جواز پر محمول کیا کہ اس سے ظاہر ہو جائے کہ رفع موقوف علیہ صحت صلوۃ کا نہیں (ع۵) کبھی نصوص میں مدلول کا اختلاف نہیں ہوتا مگر ایک ہی نص کا محمل مختلف ہو سکتا ہے۔ ایک مجتہد نے اپنے ذوق سے یا قواعد کلیہ سے ایک محمل پر محمول کر لیا دوسرے نے اسی نص کو دوسرے محمل پر اس لئے اختلاف ہو گیا مثلاً ادخار کے لئے لحوم الاضاحی حدیث میں نہی وارد ہے اصحاب ظواہر نے اس جمع کو علی الاطلاق مثل جمع بین الاختین کے امر تعبدی قرار دیا اور دوسرے فقہاء نے اس کو معلل قرار دے کر ارتفاع علت کے وقت اس جمع کی اجازت دی اور وہ علت خواہ احتمال سرعت تغیر ہو خواہ اعانت ساکنین بزمانہ جدب وقحط ہو۔

(ف ٦) اجماع کے بعض اقسام کا بعض کے نزدیک حجت ہونا اور بعض کے نزدیک حجت نہ ہونا یہ بھی سببِ
اختلاف سے ہو جاتا ہے مثلاً ایسا اجماع جس کے قبل اختلاف ہو چکا ہو اور ایسا اجماع جس کا داعی کوئی دلیل
ظنی نہ ہو (ف ۷) کسی مسئلہ میں نہ نص ہے نہ اجماع بلکہ محض قیاسی ہے اور وجہ قیاس دونوں مجتہد کے نزدیک
مختلف ہے اس لئے حکم میں اختلاف ہو گیا اور ابواب فقہیہ میں ایسے مسائل بکثرت ہیں اور اس اختلاف کا
حکم یہ ہے کہ یہ باتفاق و اجماع علماء امت محمود و مقبول ہے اور ان احادیث و اقوال اکابر کا یہی محمل ہے عن عمر
بن الخطاب قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول سألت ربی عن اختلاف اصحابی من بعدی فاوحی الی
یا محمد ان اصحابک عندی بمنزلۃ النجوم فی السماء بعضها اقوی من بعض ولکل نور فمن اخذ بشیء مما هم
علیه من اختلافهم فهو عندی علی هدی قال وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحابی کالنجوم فبایهم
اقتدیتم اهتدیتم رواہ رزین (المشکوۃ باب مناقب الصحابۃ) فی المقاصد الحسنۃ من المدخل للبیهقی
من حدیث سفیان عن افلح بن حمید عن القاسم بن محمد قال اختلاف اصحاب محمد رحمۃ للعباد ومن
حدیث قتادۃ ان عمر بن عبد العزیز کان یقول ما سرنی لو ان اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم لم یختلفوا
لانهم لو لم یختلفوا لم تکن رخصۃ ومن حدیث اللیث بن سعد عن یحیی بن سعید قال اهل العلم اهل
توسعۃ وما برح المفتون یختلفون فیحل هذا ویحرم هذا فلا یعیب هذا علی هذا اه وکان اختلاف موسی و
هارون علیهما السلام فی معاملۃ بنی اسرائیل من هذا القبیل غضب موسی علیه السلام کان قبل العلم تو اجتہاد تھا (ف ٨) علیہ السلام
اور اس اختلاف کا ایک یہ بھی حکم ہے کہ جب یہ محمود و مقبول ہے تو اس میں ایک کا دوسرے سے عداوت
کرنا اور کسی کی تضلیل و تفسیق کرنا جیسا آج کل غلاۃ میں تحریراً و تقریراً معمول ہو سخت بدعت و معصیت و تعصب

ف ٨ [illegible] تفسیر آیات القصص من قوله تعالی قال یا هارون ما منعک اذ رأیتهم ضلوا الا تتبعن الی قوله ولم ترقب قولی [illegible]
[illegible] تفسیر البیان [illegible] الآیۃ [illegible] هارون علیه السلام [illegible] بالشرک [illegible] التفرق [illegible]
قال انی خشیت ان تقول فرقت بین بنی اسرائیل [illegible] الانبیاء علیهم السلام [illegible] من ضروریات الدین [illegible]
القوم [illegible] التفرق [illegible] من الشرک [illegible] التفسیر [illegible]
[illegible] ہارون علیہ السلام کی طرف متوجہ ہوئے اور کہا کہ اے ہارون جب تم نے ان کو
دیکھا تھا کہ یہ بالکل گمراہ ہو گئے [illegible] تو اس وقت تم کو میرے پاس چلے آنے سے کون امر مانع ہوا تھا
یعنی اس وقت میرے پاس چلا آنا چاہئے تھا [illegible] یقین ہو جاتا کہ تم ان کے فعل کو نہایت ناپسند کرتے ہو
اور نیز ایسے [illegible] سے قطع تعلقات [illegible] زیادہ [illegible] سو کیا تم نے میرے کہنے کے خلاف کیا [illegible]
[illegible] جو [illegible] سوال [illegible] موافقت [illegible]
ہارون علیہ السلام نے کہا کہ [illegible] تم میری ڈاڑھی مت پکڑو اور نہ سر کے بال پکڑو [illegible]

و مخالفت سلف ہے۔

فصل چہارم۔ اختلاف کی قسم چہارم کے بیان میں یعنی جو اختلاف ایسے امور میں ہیں جو فروع میں سے ہے اور بلا دلیل محض رائے سے ہو جیسے آج کل میان عقل میں عام مرض ہو گیا ہے کہ بلا تحصیل علم دین مسائل دینیہ میں دخل دیتے ہیں اور بجائے دلیل کے اس کہنے کو کافی سمجھتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے اور علماء کیساتھ اختلاف کرتے ہیں حکم اس اختلاف کا یہ ہے کہ یہ سخت معصیت اور مذموم ہے اور یہ احادیث اسی باب میں وارد ہیں عن عبد اللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی قولہ حتی اذا لم یبق عالما اتخذ الناس رؤسا جہالا فسئلوا فافتوا بغیر علم فضلوا واضلوا متفق علیہ۔ (مشکوٰۃ باب العلم) (عوف بن مالک) رفعہ تفترق امتی علی بضع وسبعین فرقۃ اعظمها فتنۃ علی امتی قوم یقیسون الامور برأیهم فیحلون الحرام ویحرمون الحلال للکبیر والبزار (و) ابن عمرو بن العاص رفعہ لم یزل امر بنی اسرائیل معتدلا حتی نشأ فیهم المولدون ابناء سبایا الامم فقالوا بالرأی فضلوا واضلوا للقزوینی (و) ابن سیرین قال اول من قاس ابلیس وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقائیس للدارمی بمعنی قولہ خلقتنی من نار وخلقتہ من طین (المراد القیاس الغیر الماخوذ من الشرع) (من جمع الفوائد)

فصل پنجم۔ اختلاف کی قسم پنجم کے بیان میں یعنی جو اختلاف ایسے امور میں ہیں جو اصول میں سے ہے اور کفر و اسلام کے درجہ میں ہے اس کا حکم ظاہر ہے کہ اہل اسلام کو اہل کفر کیساتھ اختلاف کرنا اور بلا ضرورت شدیدہ یا بلا مصلحت شرعیہ اختلاط و ارتباط نہ کرنا محمود مطلق اور واجب ہے اور معاملات و معاشرت اس سے خارج ہیں جس کی حدود کی تفصیل اپنے محل میں مذکور ہے اور اہل کفر کو اہل اسلام کیساتھ اختلاف کرنا مذموم مطلق اور قبیح ہے۔ قرآن مجید میں جابجا اہل حق کو اہل باطل کیساتھ دینی اختلاف کرنے کا حکم مؤکد وارد ہے کقولہ تعالی ولا تتبع اھواءھم عما جاءک من الحق وکقولہ تعالی ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار وغیرہا من الآیات پھر ان میں بھی مسالم اور غیر مسالم کے احکام میں اختلاف ہے جیسا مذکور ہے فی سورۃ الممتحنۃ۔ باقی تبلیغ و مناظرہ میں رعایت اخلاق کی اور قول خشن سے تحرز دونوں میں مشترک ہے۔ قال۔ ولا تجادلوا اہل الکتاب الا بالتی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) بگڑ جاوے اور میرا اعتبار نہ رہے تو میرے تمہارے پاس نہ آنے کی یہ وجہ تھی کہ مجھ کو یہ اندیشہ ہوا کہ اگر میں چلا تو میرے ساتھ ضرور یہ بھی چلیں گے اور اس حالت میں تم کہتے کہ تم نے بنی اسرائیل کے درمیان میں تفریق ڈال دی (رحو بعض اوقات) مشارکت فی المسکن ہی زیادہ مضر ہوتی ہے کہ مفسدین خالی میدان پا کر خطر فساد میں ترقی کرتے ہیں اور تم نے میری بات کا پاس نہ کیا کہ جیج کہا تھا اصلح۔ ف حاصل مقام کا یہ ہے کہ یہاں دو اجتہاد ہیں ایک یہ کہ ترک مساکنت زیادہ نافع تھی دوسرا یہ کہ ترک مساکنت زیادہ مضر تھی موسیٰ علیہ السلام کا ذہن اجتہاد اول کی طرف گیا اور ہارون علیہ السلام کا ذہن دوسرے اجتہاد کی طرف گیا اور [illegible]

ھی احسن وقال تعالیٰ ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ وجادلھم بالتی ھی احسن وقال تعالیٰ وقل
لعبادی یقولوا التی ھی احسن وقال تعالیٰ وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ حتی یسمع کلام اللہ ثم ابلغہ مامنہ
اور اسی طرح اہل باطل کو اہل حق کیساتھ اختلاف کرنے کی مذمت اور اس پر وعید وارد ہے کقولہ تعالیٰ وان
الذین اختلفوا فی الکتاب لفی شقاق بعید وکقولہ تعالیٰ ولا یزالون مختلفین الا من رحم ربک وکقولہ تعالیٰ ان ربک یقضی
بینھم یوم القیمۃ فیما کانوا فیہ یختلفون وغیرہا من الآیات۔

فصل ششم۔ اختلاف کی قسم ششم کے بیان میں۔ یعنی جو اختلاف ایسے امور میں ہو جو اصول میں سے ہے
اور سنت و بدعت کے درجہ میں ہے اور اس اختلاف کا حکم بھی باستثناء احکام مخصوصہ بالکفار وہی ہے جو
اوپر فصل پنجم میں ذکر کیا گیا ہے اور ان احادیث میں اسی اختلاف کا ذکر ہے۔

(۱) عن عبد اللہ بن عمرو قال ھجرت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوماً قال فسمع اصوات
رجلین اختلفا فی آیۃ فخرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعرف فی وجہہ الغضب فقال انما ھلک من
کان قبلکم باختلافھم فی الکتاب رواہ مسلم (۲) وعن العرباض بن ساریۃ فی حدیث طویل من قولہ
علیہ السلام فانہ من یعش منکم بعدی فسیری اختلافاً کثیراً فعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین
المھدیین تمسکوا بھا وعضوا علیھا بالنواجذ وایاکم ومحدثات الامور فان کل محدثۃ بدعۃ وکل بدعۃ ضلالۃ رواہ
احمد وابوداؤد والترمذی وابن ماجہ (۳) وعن عبد اللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان بنی
اسرائیل تفرقت علی ثنتین وسبعین ملۃ وتفترق امتی علی ثلث وسبعین ملۃ کلھم فی النار الا ملۃ
واحدۃ قالوا من ھی یا رسول اللہ قال ما انا علیہ واصحابی رواہ الترمذی (۴) وعن ابن عمر قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ لا یجمع امتی او قال امۃ محمد علی ضلالۃ وید اللہ علی الجماعۃ ومن شذ شذ
فی النار رواہ الترمذی (۵) وعن ابی امامۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما ضل قوم بعد ھدی
کانوا علیہ الا اوتوا الجدل ثم قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما ضل قوم بعد ھدی کانوا علیہ الا
اوتوا الجدل ثم قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھذہ الآیۃ ما ضربوہ لک الا جدلاً بل ھم قوم خصمون رواہ
احمد والترمذی وابن ماجہ (۶) وعن ابی ذر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من فارق الجماعۃ
شبراً فقد خلع ربقۃ الاسلام من عنقہ رواہ احمد وابوداؤد (۷) وعن ابراہیم بن میسرۃ قال قال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من وقر صاحب بدعۃ فقد اعان علی ھدم الاسلام رواہ البیہقی فی شعب الایمان مرسلاً

ف - بدعت سے مراد وہ بدعت ہے جو باتفاق اہل حق بدعت اور جس میں اہل حق کے اجتہاد کی گنجائش
ہو وہ مثل مسائل مختلف فیہا کے ہے جن کا حکم فصل سوم میں مذکور ہوا ہے اور ارشاد الطالبین کی اس عبارت
کا یہی محمل ہے۔ علاوہ آنکہ آنچہ بدعت در بعضے اعمال آنہا را او یافتہ بنا بر خطائے اجتہادی ست و مجتہد
مخطی معذور ست (حواشی باب ششم تعلیم الدین)۔

ف (۳) اور معاملات و معاشرت کا استثناء یہاں بھی ہے بلکہ بدرجۂ اولیٰ لما رواہ مسلم عن عائشۃؓ ان
رجلا استاذن علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ائذنوا لہ فلبئس ابن العشیرۃ او بئس رجل العشیرۃ فلما دخل علیہ
الان لہ القول قالت عائشۃ فقلت یا رسول اللہ قلت لہ الذی قلت ثم النت لہ القول قال یا عائشۃ
ان شر الناس منزلۃ عند اللہ یوم القیمۃ من ودعہ او ترکہ الناس اتقاء فحشہ۔ قال النووی وفی ہذا الحدیث
مداراۃ من یتقی فحشہ وجواز غیبۃ الفاسق المعلن بفسقہ ومن یحتاج الناس الی التحذیر منہ باب مداراۃ
من یتقی فحشہ۔ اھ

فصل ہفتم۔ اختلاف کی قسم ہفتم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور متعلق الفعل جید ہو اختلاف
غیر حقیقی کی تفسیر اور یہ کہ اختلاف غیر حقیقی واقع میں اختلاف نہیں ہے محض صورت اختلاف ہے۔ اور حقیقت
اس کی تمہید خطبہ میں گذر چکی ہے، مثالیں اس اختلاف کی مثلاً اسباب معاش میں عقلاء اہل تجارب کا اختلاف
کسی نے زراعت کو اختیار کر لیا کسی نے تجارت کو کسی نے ملازمت کو جس میں ملازم اجیر خاص ہوتا ہے کسی نے
اور کسی پیشہ کو جیسے وکالت و طبابت یا کوئی اور ٹھیکہ کا کام جس میں یہ پیشہ ور اجیر مشترک ہوتا ہے اس کا اختلاف
حقیقی نہ ہونا ظاہر ہے کیونکہ کوئی پیشہ ور دوسرے پیشہ کے ذریعہ معاش ہونے کی نفی نہیں کرتا اور نہ علی الا
طلاق ایک کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے۔ غرض ان کے مقاصد میں تعارض نہیں ہر ایک نے خاص مصلحت سے
کسی ایک ذریعہ کو اختیار کر لیا۔ یہی معنی ہیں اختلاف حقیقی نہ ہونے کے اور ان ذرائع کا الفعل جید ہونا بھی
ظاہر ہے اسی طرح کا اختلاف مشائخ کی تدابیر میں ہے جو اصلاح نفس کے لئے انھوں نے تجویز کی ہیں کہ
ہر شیخ طالب کی استعداد اور مناسبت کی بنا پر خاص تدابیر کو اختیار کرتا ہے اُن میں بھی باہم تعارض نہیں
اور حکم اس اختلاف کا ظاہر ہے کہ اس میں کوئی محذور نہیں بلکہ درحقیقت یہ تو اختلاف ہی نہیں محض تعدد
ہے اور اسی قبیل سے ہے اختلاف حضرت داؤد و حضرت سلیمان علیہما السلام کا حکم فی الحرث میں جو قرآن مجید
میں مذکور ہے اور قضا بالابن الکبری والصغری میں جو حدیث صحیحین میں مذکور ہے (مشکوۃ باب بدء الخلق و

ذکر الانبیاء علیہم السلام

فصل ہشتم - اختلاف کی قسم ہشتم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور بفعل حق ہو اور تکوین کے متعلق ہو جس کو مقدمہ میں اختلاف طبائع سے تعبیر کیا ہے اُس کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوقات کی صورتیں اور مزاج اور الوان وغیرہا مختلف پیدا فرمائے ہیں ان آیات میں اسی اختلاف کا ذکر ہے۔

قال تعالیٰ الم تر ان اللہ انزل من السماء ماء فاخرجنا به ثمرات مختلفا الوانها ومن الجبال جدد بیض وحمر مختلف الوانها وغرابیب سود ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانه کذلک وقال تعالیٰ ومن ایاته خلق السموات والارض واختلاف السنتکم والوانکم وقال تعالیٰ والنخل مختلفا اکله وقال تعالیٰ یهب لمن یشاء اناثا ویهب لمن یشاء الذکور او یزوجهم ذکرانا واناثا ویجعل من یشاء عقیما وقال تعالیٰ واللہ خلق کل دابة من ماء فمنهم من یمشی علی بطنه ومنهم من یمشی علی رجلین ومنهم من یمشی علی اربع۔ وقال تعالیٰ ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنهار لایة وقال تعالیٰ کل فی فلک یسبحون وغیرہا من الآیات اور اس اختلاف کا حکم اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ اس کے عین حکمت ہونے میں کسی کو کلام ہی نہیں ہو سکتا اور باوجودیکہ اختلاف کی اس قسم کا کوئی تعلق عبد کے کسی فعل اختیاری سے نہیں جیسا ما بعد کے اقسام کا ہے جو تشریع کے متعلق ہیں پھر بھی اس کا ذکر ایک غلطی کی رفع کرنے کیلئے ہے جس کا ذکر خاتمہ کی تنبیہ ہشتم میں ہے۔

فصل نہم - اختلاف کی قسم نہم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور بجعل حق ہو اور تشریع کے متعلق ہو اور شریعت واحدہ میں ہو اس کی مثال اختلاف قراءت ہے اس کا حکم اس اعتبار سے کہ تشریع فعل حق ہے وہی ہے جو اوپر کی قسم میں گذرا کہ عین حکمت ہے اور اس اعتبار سے کہ اس پر عمل کرنا فعل عبد ہے یہ حکم ہے کہ سب قراءت قراءت رسول ہونے میں متساوی ہیں جس کو چاہے اختیار کرے کسی کو کسی پر ترجیح دینا تحکم ہے اگر ان میں ایسا اختلاف کیا جاوے گا تو قسم چہارم میں داخل ہو کر مذموم ہو جاوے گا اور ابتدائے اسلام میں جو سبعہ حروف یعنی سات لغات مختلفہ عرب کی اجازت تھی وہ اختلاف بھی اسی قسم میں داخل ہے گو اُن میں یہ تفاوت ہے کہ قراءت کا نزول حقیقی ہے اور یہ سب قراءت لغت قریش میں ہیں اور حروف کا نزول حکمی ہے باعتبار نزول اذن کے۔

فصل دہم - اختلاف کی قسم دہم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور بجعل حق ہو اور تشریع کے متعلق

ہو اور شرائع متعددہ میں ہو اس کی مثال اختلاف شرائع ہے جو مختلف انبیا کو عطا کئے گئے اور شریعت
متقدمہ کیلئے شریعت متاخرہ ناسخ ہوتی رہی اس کا حکم اس اعتبار سے کہ تشریع فعل حق ہے وہی ہے کہ عین حکمت
ہے اور عمل کے اعتبار سے یہ ہے کہ اعتقاد سب کے حق ہونے کا فرض اور جزو ایمان ہے اور عمل کرنا صرف اس
شریعت پر فرض ہے جس کا مکلف بنایا گیا ہے جیسے ہم پر شریعت محمدیہ کہ ناسخ ہے تمام شرائع سابقہ کی
عمل فرض ہے اور اگر ایک ہی شریعت میں مثلاً شریعت محمدیہ ہی میں ایک حکم دوسرے کا ناسخ ہو وہ
بھی اس خاص اعتبار سے شرائع متعددہ کے حکم میں ہو جائے گی اور اس اختلاف کو باوجودیکہ یہ اختلاف حلت
وحرمت کے ظاہراً اختلاف حقیقی معلوم ہوتا ہے اختلاف غیر حقیقی اس لئے کہا گیا کہ ازمنہ مختلفہ کے اعتبار سے
دونوں حکم صحت وصدق میں مجتمع ہیں یعنی وحدت زمانیہ نہ ہونے کے سبب اُن میں تعارض نہیں اور اختلاف حقیقی
سے ایسا ہی تعارض مراد ہے جیسا مقدمہ میں ذکر کیا گیا فصول عشرہ بحمد اللہ ختم ہوئے۔

خاتمہ۔ اس میں بعض ضروری تنبیہات ہیں جو احکام مذکورہ فصول عشرہ پر بمنزلہ تفریعات ہیں۔

تنبیہ اول۔ عام عادت ہو گئی ہے کہ اگر ایسا اختلاف علماء میں ہوتا ہے تو اُن کے معتقدین ومتبعین میں
گروہ بندی ہو جاتی ہے اور فریق حدود شریعت یا حدود تہذیب سے تجاوز ہو کر دوسرے فریق پر مجالس وعظ
ومناصب میں لعن وطعن وتفسیق کرتا ہے بلکہ بعض اوقات اشتہار بازی تک نوبت آجاتی ہے جس کا سبب بجز طمع
مال وزر یا حب جاہ وشہرت یا حسد وتکبر وتعصب ونفسانیت کے کچھ نہیں ہوتا جس کا قبح فصل اول میں ظاہر
ہو چکا اور اگر یہ اختلاف علماء میں ہو جاتا ہے تو اُس وقت اس کے متعلق کئی فرقے پیدا ہو جاتے ہیں بعض
تو ایک ایک جماعت کے طرف دار ہو جاتے ہیں بعضے دونوں سے بیزار ہو جاتے ہیں۔ پھر طرف داروں میں
دو قسمیں ہو جاتی ہیں بعضے تو وہ ہیں جن کو حق وباطل کی کچھ خبر نہیں نہ تحقیقاً نہ تقلیداً شوروغل یا اس سے بڑھ کر یہ بھی
خبر ہے کہ ہمارا متبوع باطل پر ہے یا حدود سے تجاوز کر رہا ہے پھر بھی اس کی نصرت عمداً کرتے ہیں اور اس نصرت
میں نہ غیبت سے پرہیز ہے نہ بہتان سے نہ جھوٹ سے نہ دوسری جماعت کو تقریراً وتحریراً واخباراً واشتہاراً بدنام
ورسوا کرنے سے باک ہے اور نہ اس کی پروا ہے کہ اس کا اثر کسی اسلامی قوت مقصودہ پر کیا پڑے گا اور دین کو
ضعف پہنچے گا یا ان حرکات سے مخالفان دین کی آرزوئیں پوری ہو رہی ہیں یا اُن کو قوت پہنچ رہی ہے اس
جماعت کا عاصی اور مورد وعید شدید ہونا ظاہر ہے اور بعض وہ ہیں جو اپنے متبوع کو حق پر سمجھ کر اُن کی نصرت
کرتے ہیں مگر وہ نصرت حد شریعت کے اندر ہے یعنی اپنے متبوع سے مدافعت کرتے ہیں اور اس کے مقابل کو

کوئی ضرر نفسانی یا مالی یا جاہی نہیں پہنچاتے اور اگر مدافعت سے بڑھ کر انتقام لیتے ہیں تو اس میں جزاء سیئۃ
سیئۃ مثلہا سے تجاوز نہیں کرتے گو اس کی رعایت بنا بر تجربہ پل صراط پر گذرنے سے کم دشوار نہیں۔ یہ لوگ نصرت
حق میں ماجور اور مجازاۃ بالمثل میں معذور ہیں۔ اور جو دونوں سے بیزار ہیں وہ وہ ہیں جن کو دین کیساتھ پہلے
ہی سے محبت نہیں اور نہ وہ اطاعت احکام کو ضروری سمجھتے ہیں نہ اُن کو فکر عمل ہے نہ اُن کے قلب میں علماءٔ
کی عظمت و وقعت و محبت و عقیدت ہے اُن کو اعمال سے بچنے کا اور علماء پر اعتراض کرنے کا ایک بہانہ مل گیا
سو اُن کی حالت کا فیصلہ ظاہر ہے محتاج بیان نہیں اور نہ اُن سے خطاب کچھ مفید ہے صرف اتمام حجت
کے لئے ایک نظیر جواب میں ذکر کئے دیتا ہوں وہ یہ کہ ان صاحبوں کو اگر اتفاق سے کیمیا کی ہوس ہو جائے اور
کسی شخص سے متعلق یقین بلکہ شبہ بھی ہو جائے کہ یہ اس کو جانتا ہے مگر اس کی ظاہری حالت اُس کی تکذیب
کرتی ہو تب بھی اُن کو کوئی امر اُس کی خدمت و اطاعت سے مانع نہیں ہوتا محض اسی امید پر کہ اس کی
اتنی بڑی دولت مل سکتی ہے اور اس کا دھوکہ باز ہونا بھی ثابت ہو جائے تو خاص اُس سے تو طلبی کی اختیار
کرے گا لیکن اگر کسی دوسرے پاس اس کا ظن ہو جائے تو یہی معاملہ اُس کیساتھ بھی کرے گا اور بالکل اس
شعر کا مصداق ہو جائے گا۔ ؎

طلبگار باید صبور و حمول   کہ نشنیدہ ام کیمیاگر ملول
کشند از برائے ولے بارہا   خورند از برائے گلے خارہا

سو اگر ان صاحبوں کو دین کی طلب ہوتی تو اس مطلوب کے حاصل کرنے کے لئے یہی معاملہ ان علماء کی
ساتھ بھی ہوتا گو وہ علماء باعمل بھی نہ ہوتے مگر اس کو تو دولت علم دین ہر حال میں دے سکتے ہیں پھر اس میں
دھوکہ بھی نہیں دیتے اگر کسی کو شبہ ہو کہ بعض علماء اپنی غلطیوں کی تاویلیں بھی کرتے ہیں کیا یہ دھوکہ نہیں تو
جواب یہ ہے کہ مسائل تو غلط نہیں بتلاتے یا مسائل دانی کا دعویٰ تو غلط نہیں کرتے نہ اُن کی تاویل کا یہ
مطلب ہوتا ہے اُس کا حاصل تو یہ ہے کہ باوجودیکہ مسئلہ کے خلاف کوئی کام لیا مگر یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں
کہ مسئلہ تو اپنے حال پر صحیح ہے مگر ہم نے اس کے خلاف نہیں کیا سو اس سے دوسرے کو تو کوئی ضرر نہیں پہنچا
خود اُن کا معاملہ حق تعالیٰ کیساتھ ہے وہ آپ بھگتیں گے۔ اور ایک فرقہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ نہ کسی کا طرفدار
نہ کسی سے بیزار۔ اُن کی حالت بالکل بے خطر و بے ضرر ہے گو ناصر حق سے اُن کا اجر کم ہو مگر اس میں ترجیح
یہ ہے کہ اس میں احتمالِ معصیت نہیں اور جس شخص کی نصرت پر حق کا غلبہ موقوف نہ ہو اُس کے لئے یہی

طرز اسلم اور بے غبار ہے۔

تنبیہ دوم۔ بعضے لوگ محض حمیت قومی یا نصرت خاندانی کی بناء پر ہر حال میں اپنی برادری یا کنبہ یا اولاد کی طرفداری کو ضروری سمجھتے ہیں۔ جا بیجا کو نہیں دیکھتے اور اس کا نام قومی اتفاق رکھتے ہیں فصل دوم میں اس کا حکم مذکور ہو چکا۔

تنبیہ سوم۔ بعض جہلاء علماء پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ان کے یہاں ہر بات میں اختلاف ہے اب ہم کس کا اتباع کریں کس کو سچا سمجھیں کس کو جھوٹا سمجھیں سو فصل سوم میں جب اس اختلاف کا قرآن و حدیث و اقوال اکابر امت سے محمود ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس اختلاف پر اعتراض کرنا حق تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اکابر امت پر اعتراض کرنا ہے۔ رہا یہ کہ پھر ہم کس کا اتباع کریں سو اس کا فیصلہ نہایت سہل ہے وہ یہ کہ جب کسی مریض کے باب میں ماہرین اطباء کا اختلاف ہوتا ہے یا کسی مقدمہ کے متعلق وکلاء کا اختلاف ہوتا ہے کیا تم سب کو چھوڑ کر مریض کے معالجہ سے اور مقدمہ کی پیروی سے بیٹھ رہتے ہو یا کسی اصول کی بناء پر ان میں سے ایک کو ترجیح دے کر اپنے مقصود میں مشغول ہو جاتے ہو اسی طرح یہاں بھی ترجیح کے کچھ اصول ہیں جو عقل صحیح سے معلوم ہو سکتے ہیں ان ہی اصول سے یہاں بھی ایک کو ترجیح دے کر کام میں لگنا چاہئے مگر اختلاف اطباء کے وقت ان اصول کا اعمال اور اختلاف علماء کے وقت ان اصول کا اہمال صرف اس وجہ سے ہو کہ وہاں تو مقصود دنیوی کو ضروری سمجھتے ہیں اور وہ موقوف ہے اتباع پر اور یہاں مقصود دینی کو ضروری نہیں سمجھتے اس لئے بہانے ڈھونڈتے ہیں بعض لوگ اس سے بڑھ کر جہالت پر کار فرما ہوتے ہیں اور یہ مشورہ دیتے ہیں کہ علماء سب جمع ہو کر ایسے مسائل کا فیصلہ کر کے سب ایک شق پر متفق ہو جاویں اس کا حقیقی جواب سمجھنے کے لئے تو علوم شرعیہ میں مہارت کی ضرورت ہے جو ان صاحبوں میں اس سبب سے مفقود ہے کہ علم دین میں مشغول ہونا ان کے نزدیک منجملہ جرائم و تنزل کے ہے اس لئے ایک سطحی جواب عرض کرتا ہوں وہ بھی کافی ہے وہ یہ کہ کیا اس سے قبل کسی زمانہ میں ایسے علماء و سلاطین نہیں گذرے جن کو اس ضرورت کا احساس کیا ہو اور اس کا انتظام بھی کر سکتے ہوں اگر جواب نفی میں ہے تو آفتاب نصف النہار کا انکار ہے اور اگر اثبات میں ہے تو اس سے اجمالاً سمجھ لیجئے کہ اس میں کوئی مانع شرعی ضرور تھا جس کے سبب اس کا قصد نہیں کیا گیا تو کیا ایک ممنوع شرعی کی تم سے درخواست کی جاتی ہے۔ ع ایں خیال است و محال است و جنوں۔ کیا علماء تمہاری خواہشوں پر اس آیت کو بھول جائیں گے ولئن اتبعت اھواءھم بعد الذی جاءک من العلم الخ

من اللہ من ولی ولا نصیر۔

لطیفہ۔ ایک عالم سے جو کہ فارسی میں احقر کے استاد ہیں ایک عیسائی نے اعتراض کیا کہ اہل اسلام میں دینی تحقیق کی کمی کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ ان کے اکثر مسائل مختلف فیہ ہیں اگر کافی تحقیق ہوتی تو سب میں متفقہ فیصلہ ہو جاتا انھوں نے جواب دیا کہ یہی تو دلیل ہے ان کی نہایت تحقیق کی کہ کوئی چھوٹے سے چھوٹا جزو بھی بے تحقیق کئے نہیں چھوڑا اور تحقیق کے لوازم عادیہ سے ہے اہل تحقیق میں اختلاف ہو جانا خصوص جب کہ محل تحقیق معانی ہیں سے ہو جبکہ ادیات مشاہدہ میں اختلاف ہو جاتا ہے ماشاء اللہ نہایت لطیف جواب ہے

تنبیہ چہارم۔ ایک عام طریقہ ہو گیا ہے مسائل دینیہ میں جہلاء کا دخل دینا اور دلیل کے مقابلہ میں اس کہدینے کو کافی سمجھنا کہ ہمارا خیال یہ ہے اس کا مذموم ہونا فصل چہارم میں گذر چکا ہے اتنا اور مزید کرتا ہوں کہ کیا یہ حضرات کبھی کسی حکیم و ڈاکٹر کی تجویز سننے کے بعد اُس کے خلاف رائے قائم کر کے یہ کہنے کی ہمت کر سکتے ہیں کہ ہمارا خیال یہ ہے یا کسی حاکم و افسر کے سامنے اُس کے حکم کے خلاف رائے ظاہر کر کے یہ کہنے کی جرات کر سکتے ہیں کہ ہمارا خیال یہ ہے۔ تو افسوس خدا و رسول کے احکام کے سامنے یہ کہنے کی کیسے جسارت ہوتی ہے اگر کہا جائے کہ وہ اللہ و رسول کے احکام ہی نہیں ہوتے یا تو وہ علماء کا اجتہاد ہوتا ہے یا اگر نصوص ہوتے ہیں تو اُن کی تفسیر علماء کی ہوتی ہے ہم علماء کے مقابلہ میں کہتے ہیں۔ اس کا جواب ظاہر ہے کہ نصوص کو بھی علماء جیسا سمجھتے ہیں تم قیامت تک نہیں سمجھ سکتے اور اگر اُن کا اجتہاد ہے تو وہ اجتہاد بھی ماخوذ نصوص ہی سے ہوا ہے اخذ کا سلیقہ بھی علماء ہی کو ہے تم کو نہیں لہذا دونوں حالتوں میں علماء کے مقابلہ میں یہ کہنا درحقیقت خدا و رسول ہی کے مقابلہ میں کہنا ہے۔

لطیفہ۔ میرے زمانہ فراغ درسیات کا قریب تھا ایک وکیل جن کے ساتھ قانون کی کتابیں بھی تھیں ہمارے گھر مہمان ہوئے میں تفریحاً ایک اردو کتاب قانون کی اٹھا کر دیکھنے لگا اور امتحاناً ایک دفعہ کی تقریر اُن کے سامنے کر کے اُن سے تصویب چاہی انھوں نے کہا کہ اس دفعہ کا یہ مطلب نہیں اور جو مطلب انھوں نے سمجھا تھا وہ ہی کو لگتا تھا دیکھئے اردو اپنی مادری زبان اور معمولی عبارت اور سمجھنے والا ایک فارغ طالب علم اور پھر بھی سمجھنے میں غلطی۔ تو یہ بیچارے اردو خوان عربی کو یا عربی کے اردو ترجمہ کو کہ وہ دلالت علی المطلوب میں اور بھی بعید ہو جاتا ہے۔ صحیح صحیح کیسے سمجھ سکتے ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ کہ اُس سے استنباط کیسے کر سکتے ہیں مجھ کو تو ایسے مدعیان کا منظر دیکھ کر بیساختہ یہ شعر یاد آ جاتا ہے۔ ؎

گر بہ میر و سگ وزیر و موش را دیوان کنند　　　　این چنیں ارکان دولت ملک را ویراں کنند

تنبیہ پنجم - بعض لوگوں کو اتفاق میں یہاں تک غلو ہوجاتا ہے کہ کفار سے بھی کامل اتفاق رکھنا چاہتے ہیں حتی کہ اُن کے بعض شعائر مذہبی تک کو اختیار کرلیتے ہیں اور حتی کہ بعض مدعیان علم جوش اتفاق میں مشرکین کو اہل کتاب ثابت کرنے کی کوشش کرنے لگے ہیں اور حتی کہ اُن کفار کی خاطر احکام اسلامیہ میں تحریف کرنے کو گوارا کرلیتے ہیں اور یہ ہوا چند روز سے زیادہ چل گئی ہے - فصل پنجم میں اس کی تحقیق گذر چکی ہے۔

تنبیہ ششم - بعض مدعیان اہل التصوف میں یہ مرض ہوگیا ہے کہ اُن کے یہاں بدعت و سنت کا فرق ہی اُٹھ گیا ہے اُن کا مذاق یہ ہے کہ ایسے امور میں نزاع و اختلاف ناحقیقت شناسی ہے ہم سب کو توسع سے کام لینا چاہئے اور یہ تو اُن کا ذکر ہے جو اللہ کا نام لینے والے اور کسی قدر مجاہدہ سے اپنے اخلاق کو درست کرچکے ہیں ورنہ اُن میں جو ذکر و مجاہدہ سے محروم ہیں وہ تو اہل حق کے دشمن اور سنت سے نفور ہیں اور متبعین سنت کو بُرے القاب سے یاد کرتے ہیں اور اپنے تابعین کو اُن سے نفرت دلاتے ہیں اور بدعات کو سنن بلکہ فرائض سے بڑھ کر مثل جزو ایمان کے اور اللہ و رسول کی محبت کی علامات سے تعبیر رکھا ہے اُن کی بیہودگی کا تو ذکر ہی نہیں میں اُن کا ذکر کرتا ہوں جن میں کچھ اثر ذکر و فکر کا ہے سو اُن کا مذاق جس کو وہ مذاق تصوف سمجھتے ہیں یہ ہے کہ ایسے امور میں باہم اختلاف نہ کرنا چاہئے بلکہ بعضے تو جو زیادہ غالی ہیں اسلام و کفر کے اختلاف میں بھی تنگی کو اچھا نہیں سمجھتے اور اُن کا مقولہ یہ ہے عیسیٰ بدین خود - موسیٰ بدین خود - اور ان کے دلائل اس قسم کے اقوال ہیں

ف۵ حافظا گر وصل خواہی صلح کن با خاص و عام　　　　با مسلماں اللہ اللہ با برہمن رام رام

سو اول تو نہ معلوم یہ کس کا قول ہے دوسرے اگر کسی بزرگ کا بھی ہو تب بھی دو حال سے خالی نہیں اگر قرآن و حدیث کے خلاف ہے تو اُس کو بزرگ کا قول ہی کہنا جائز نہیں اور اگر موافق ہے تو موافقت کی صورت بجز اس کے کچھ نہیں کہ ان اقوال میں کوئی ایسی تاویل کیجائے جس سے وہ قرآن و حدیث کے [illegible] فصل ششم میں بدعت میں توسع نہ ہونے کی تحقیق گذر چکی ہے۔

لطیفہ - میں بالکل نوعمر تھا اور کانپور میں تازہ تازہ مدرسی پر مامور ہوا تھا - والد صاحب مرحوم اتفاق سے ایک مقدمہ کی ضرورت سے الہ آباد آئے اور بیمار ہوگئے - میں بیماری کی خبر پاکر الہ آباد حاضر ہوا اُس زمانہ میں وہاں ایک ولایتی بزرگ تھے محمدی شاہ ذاکر شاغل با اوقات بزرگ تھے مگر صاحب سماع تھے مگر دنیادا

ف۵ اس کا ابطال احقر نے اپنے رسالہ ارسال الجنود میں کیا ہے ۱۲ منہ

تھے اکثر اہل مقدمہ ان کی خدمت میں مقدمات میں دعا کرانے کیلئے جایا کرتے تھے والد صاحب مرحوم اپنے ساتھ
مجھ کو بھی ان کی خدمت میں لیگئے بہت اخلاق سے پیش آئے اور جب اُن کو معلوم ہوا کہ یہ طالب علم ہے
تو فرمانے لگے مولوی اس آیت کا ترجمہ کرو۔ لکل امۃ جعلنا منسکا ھم ناسکوہ فلا ینازعنک فی الامر وادع
الی ربک انک لعلی ھدی مستقیم۔ دیکھو اس میں نزاع سے منع فرمایا ہے میں نے عرض کیا کہ حضرت آیت میں
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نزاع کفار سے منع نہیں فرمایا چنانچہ لاتنازعھم نہیں فرمایا گیا بلکہ کفار کو نزاع رسول
سے منع فرمایا ہے چنانچہ لاینازعنک اس میں صریح ہے تو آیت سے تو نزاع اہل باطل مع اہل الحق کی نہی
ثابت ہے نہ کہ اس کا عکس کیونکہ اس کا عکس تو دعوت الی الحق ہے جو وادع الی ربک کا مدلول ہے آگے
دونوں حکموں کی علت ہے انک لعلی ھدی مستقیم یعنی چونکہ آپ ہدی مستقیم پر ہیں اس لئے آپ کو حق ہے کہ
دوسروں کو اپنی راہ کی طرف بلائیں اور وہ لوگ ہدی پر نہیں اس لئے ان کو حق نہیں کہ آپ کو اپنی راہ کی
طرف بلائیں یہ بسط ہے اس تقریر کا جو شاہ صاحب کے جواب میں عرض کی گئی شاہ صاحب سنکر بالکل خاموش ہوگئے
مگر خوش ہیں۔ اگر کسی طالب علم کو شبہ ہو کہ بعض مفسرین نے فلا ینازعنک کی تفسیر میں فلا تنازعھم کہا ہے تو
جواب صحیح مدلل اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ان بعض کی تفسیر پر مطلق نزاع مراد نہیں بلکہ نزاع خاص مراد ہے
یعنی نزاع غیر احسن فصل پنجم میں تبلیغ و مناظرہ کے متعلق ان دونوں کا فرق گذر چکا ہے اور فصل ششم میں ان
آیات کا اشتراک کفار و مبتدعین میں گذر چکا ہے۔

تنبیہ ہفتم۔ بعض لوگ اختلاف غیر حقیقی کیساتھ اختلاف حقیقی کا سا معاملہ کرتے ہیں اور اختلاف حقیقی
کی بھی وہ قسم جو اصول دینیہ میں ہو کہ اس میں ایک شخص دوسرے کو گمراہ کہتا ہے چنانچہ بعض مدعیان تصوف
سلاسل میں ایک دوسرے پر اس طرح ترجیح دیتے ہیں جس سے دوسرے کی تنقیص ہوتی ہے کوئی چشتی کو
بڑھاتا ہے اور نقشبندی کی اہانت کرتا ہے کوئی بالعکس اس کا حکم فصل ہفتم میں مذکور ہو چکا ہے کہ اس اختلاف
میں کوئی محذور نہیں بلکہ یہ اختلاف ہی نہیں محض تعدد طرق ہے جیسے ایک کراچی سے حج کو چلا گیا۔ دوسرا
بمبئی سے اس میں کسی کی تنقیص کرنا جہل محض اور تعصب قبیح ہے۔

تنبیہ ہشتم۔ مسئلہ اتفاق کے متعلق اکثر محبین اتفاق اپنی تقریروں میں ایک غلطی کرتے ہیں وہ یہ کہ ان
مقررین کا بالعموم یہ شیوہ ہوگیا ہے کہ دلائل تکوینیہ سے بھی اپنے مدعی اس طرح تائید کیا کرتے ہیں کہ دیکھو
زمین کے اجزاء میں اگر اجتماع و اتفاق نہ ہوتا تو اس پر پہاڑ استقرار نہ ہو سکتا اگر آسمان کے اجزاء میں اتفاق

نہ ہوتا تو ہم اُس کے منافع سے محروم رہتے ان سب کی ذات اور منافع کا وجود اتفاق ہی پر موقوف ہے اس استدلال کا غلط ہونا ظاہر ہے کیونکہ یہ اتفاق تکوینی اگر استحسان اتفاق کی دلیل ہو سکتی ہے تو اسی طرح اختلاف تکوینی جس کا ذکر فصل ہشتم میں ہے۔ استحسان اختلاف کی بھی دلیل ہو سکے گی۔ ولم یقل بہ احد۔

لطیفہ۔ جب میری شادی ہوئی تو برادری کے ایک ممتاز شخص کو جن سے والد صاحب مرحوم کی کچھ کشیدگی تھی والد صاحب نے دعوت شرکت کیلئے مجھ سے رقعہ لکھوایا۔ میں نے اُس میں اتفاق کے ضمن میں اجتماع اجزاء ارض وسماء کا بھی ذکر کیا تھا انھوں نے جواب میں وہ حدیث ذکر کی جس میں باہم آسمانوں میں اور زمینوں میں پانچ پانچ سو برس کا فصل وارد ہے اور لکھا کہ یہ حدیث افتراق کے استحسان پر دال ہے۔ او کما قال۔ اب مجھ کو سوچنے سے اپنی کمزوری یاد آتی ہے کہ واقع میں میرا استدلال ہی لاشئی تھا اس لئے اس کا جواب بے شک لاجواب ہے اور اس غلطی استدلال کے ذکر کا وعدہ فصل ہشتم کے اخیر میں گذرا ہے۔

تنبیہ ششم۔ بعض لوگوں کو قرآن مجید کا حقیقی نزول سات قراءت میں اور حکمی نزول سات لغات میں جن کو حدیث میں سبعۃ احرف فرمایا گیا ہے۔ سُن کر قرآن مجید کے محفوظ قطعی ہونے پر نعوذ باللہ شبہ ہو جاتا ہے کہ محفوظ قطعی میں اختلاف کیسا اس غلطی کا منشا یہ ہے کہ اختلاف کے معنی تعارض کے سمجھ گئے جس میں ایک کا اثبات دوسرے کی نفی ہے ایسا تعارض فی الواقع منافی محفوظیت کے ہے مگر یہاں تو اختلاف ہی نہیں۔ صرف تعدد ہے اور حفاظت جیسے امر واحد کی ہو سکتی ہے امور متعدد کی بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ سبع قراءت کا اس وقت تک محفوظ ہونا اور سبعہ احرف کا جب تک وہ باقی تھے محفوظ رہنا شاہد ہے۔ فصل نہم میں اس کی تحقیق گذر چکی ہے۔

تنبیہ ہفتم۔ بعض اہل باطل کو نسخ احکام پر یہ شبہ ہو گیا ہے کہ نسخ فرع ہے تعارض کی اور متکلم واحد کے دو کلاموں میں تعارض ہونا مستلزم ہے متکلم کے یا ذہول عن الکلام السابق کو یا جہل عن مصلحۃ الکلام اللاحق کو اور حق تعالیٰ ان سے منزہ ہے پس نسخ ہی منتفی ہے۔

جواب اس کا ظاہر ہے کہ ان دونوں کلاموں میں محض صورۃً تعارض ہے حقیقۃً تعارض نہیں بوجہ اختلاف ازمنہ حکم کے جیسا طبیب ماہر کے نسخوں میں خاص یہ اختلاف ہوتا ہے کہ وہ اول منضج کا نسخہ تجویز کرتا ہے پھر مسہل کا پھر تبرید کا پھر تقویت کا اور یہ سب وہ پہلے ہی سے تجویز کر لیتا ہے کہ مختلف اوقات میں یہ سب نسخے

علی الترتیب استعمال کراؤں گا وہاں کسی کو یہ شبہ نہیں ہوتا پس اشکال کی بنا ہی منہدم ہے۔ لہٰذا اشکال
بھی منہدم ہے اس کا تعارض حقیقی نہ ہونا فصل دوم میں مذکور ہو چکا ہے۔

التفریع علی الجمیع۔ مجموعہ اجزاء رسالہ سے امور ذیل ثابت ہوئے۔

(عـ۱) اختلاف کے اقسام عشرہ میں سے اختلاف مذموم صرف چار اختلاف ہیں یعنی قسم دوم۔
وچہارم و پنجم و ششم۔ اور وہ بھی جانبین سے نہیں بلکہ صرف جانب باطل کی طرف سے۔
باقی جانب حق کی طرف سے تو یہ اقسام بھی محمود اور مطلوب ہیں اور بقیہ چھ اقسام تو علی الاطلاق محمود ہیں۔ اور
اگر قسم ہشتم کو اس وجہ کی بناء پر جو کہ فصل ہشتم میں مذکور ہے ان اقسام میں سے مستثنیٰ کر دیا جائے تب بھی اختلاف
محمود کی پانچ قسمیں رہ جاتی ہیں تو ہر حال میں زیادہ اقسام اختلاف کے محمود ہی ہے ایک صورت میں چھ
قسمیں اور ایک صورت میں پانچ قسمیں اور دوسری جانب چار ہی قسمیں ہیں پس علی الاطلاق اتفاق کو محمود
اور اختلاف کو مذموم کہنے کا حکم غلط ہو گیا۔

(عـ۲) اختلاف محمود کے بعض اقسام وہ بھی ہیں کہ وہ صرف محمود ہی نہیں بلکہ شرعاً واجب اور اُن کے
مقابل اتفاق شرعاً حرام ہے ان سب کی تفصیل فصول سابقہ میں جدا جدا مذکور ہو چکی ہے اور ساتھ ساتھ
دلائل بھی مذکور ہوئے ہیں بعض دلائل بطور تتمہ کے اور بھی ذکر کرتا ہوں۔

قال اللہ تعالیٰ۔ وقال انما اتخذتم من دون اللہ اوثانا مودۃ بینکم فی الحیوۃ الدنیا ثم یوم القیمۃ
یکفر بعضکم ببعض ویلعن بعضکم بعضا الآیۃ۔ وقال تعالیٰ وقالوا تقاسموا باللہ لنبیتنہ واھلہ
ثم لنقولن لولیہ ما شھدنا مھلک اھلہ وانا لصادقون ومکروا مکرا ومکرنا مکرا وھم لا یشعرون
وقال تعالیٰ واذ یمکر بک الذین کفروا لیثبتوک او یقتلوک او یخرجوک ویمکرون ویمکر اللہ وغیرہا
من الآیات وعن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لابی ذر یا ابا ذر ای عری الایمان اوثق
قال اللہ ورسولہ اعلم قال الموالاۃ فی اللہ والحب فی اللہ والبغض فی اللہ رواہ البیہقی فی شعب الایمان
وعن ابی ذر فی حدیث طویل قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان احب الاعمال الی اللہ تعالیٰ الحب فی اللہ والبغض
فی اللہ رواہ احمد۔ وروی ابوداؤد الفصل الاخیر وعن ابی ذر فی حدیث طویل انہ قال یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحب فی اللہ والبغض فی اللہ

(عـ۳) جب بعض افراد اتفاق کے حرام اور بعض افراد اختلاف کے واجب ہوئے اور واجب خیر ہے حرام
سے تو ثابت ہوا کہ بعض اختلاف خیر ہے اتفاق سے اور بعض اتفاق شر ہے اختلاف سے۔ عارف رومی اسی

آب میں فرماتے ہیں۔ ـــ

جنگ ہائیں کاں اصول صلحہاست　　چوں نبی کہ جنگ او بہر خداست
طرفہ آں جنگے کہ اصل صلحہاست　　شاد آں کایں جنگ او بہر خداست
غالب است و چیر بر ہر دو جہاں　　شرح ایں غالب نگنجد در دہاں
ذرۂ کو محو شد در آفتاب　　جنگ او بیروں شد از وصف حساب
چوں ز ذرہ محو شد نفس و نفس　　جنبشش کنوں جنبش خورشید ست و بس
رفت از وے جنبش طبع و سکوں　　از چہ از انا الیہ راجعون

(خطبہ دفتر سادس)

(ف۱) جب بعض اختلاف محمود بلکہ واجب بھی ہے اور جو اختلاف مذموم ہے وہ بھی مطلقاً نہیں بلکہ صرف صاحب باطل کی طرف سے جیسا ابھی نمبر (۱) میں بھی گذرا اب تو مزنا اتفاقی کے وقوع پر بعض لوگوں کا جانبین کی ملامت کرنا یا بلا تحقیق ایک پر ملامت کرنا ظلم ہے بلکہ سب سے اول اس کی تحقیق ضروری ہے کہ کس کا اختلاف محمود ہے کس کا مذموم۔ پھر صاحب محمود کی نصرت اور صاحب مذموم پر ملامت کا حق ہے اور اشتباہ کی صورت میں سکوت واجب ہے جیسا تنبیہ اول میں مختصر بیان کیا گیا ہے۔

(ف۲) جو دلائل مطلوبیت اتفاق کے ہیں وہ مطلق نہیں بلکہ اُن کے خاص محال ہیں جیسے دلائل مطلوبیۃ اختلاف کے بھی خاص محال ہیں ان سب کی تفصیل فصول رسالہ میں مذکور ہوئی ہے۔ ان دلائل مطلوبیۃ اتفاق میں سے ایک خاص دلیل کے متعلق جو کہ کثیر الدور علی الالسنہ ہے ایک خاص غلطی عام ہو رہی ہے اُس کا مختصر دفع بطور تتمہ کے ضروری سمجھتا ہوں وہ دلیل یہ آیت ہے واعتصموا بحبل اللّٰہ جمیعا ولا تفرقوا واذکروا نعمۃ اللّٰہ علیکم اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا الآیۃ اور وہ غلطی یہ ہے کہ اس آیت میں دو لفظ دیکھ لیتے ہیں ایک جمیعاً کہ اجتماع پر دال ہے۔ دوسرا لا تفرقوا کہ افتراق سے نہی ہے اور اُس کی قید پر نظر نہیں کرتے اس لئے محل بے محل اس کو استدلال میں پیش کرتے ہیں۔ یہ ہے وہ غلطی عام۔ اور دفع اس غلطی کا اس قید میں نظر کرنا ہے اور وہ قید اعتصام بحبل اللّٰہ کی ہے جس کی تفسیر احکام شرعیہ کا التزام اعتقادی و عملی ہے۔ تقریر مدلول آیت کی بلحاظ قید یہ ہے کہ تم سب اعتصام اختیار کرو اور اس میں تفرق مت کرو یعنی کوئی اعتصام اختیار کرے کوئی نہ کرے پس مقصود بالذات اعتصام ہے نہ کہ اجتماع اور منہی عنہ ترک

اعتصام ہے نہ کہ تفریق۔ پس اگر اعتصام میں تفرق ہوتا ہو اس طور سے کہ بعض نے اعتصام کیا بعض نے نہ کیا تو اس تفرق سے بچنے کے لیے اعتصام کو نہ چھوڑیں گے بلکہ اعتصام کے لئے تفرق کو گوارا کر لیں گے اور اگر ترک اعتصام سے اجتماع حاصل ہوتا ہو اس طور سے کہ سب نے اعتصام ترک کر دیا اور سب بے دینی پر مجتمع ہو گئے تو اس اجتماع کے لئے اعتصام کو ترک نہ کریں گے بلکہ اعتصام کے لئے اجتماع کو ترک کر دیں گے خوب سمجھ لو۔ یہ تو رفع ہے غلطی کا اور اس آیت میں ایک فائدہ عظیمہ عملیہ متعلقہ اتفاق پر بھی دلالت ہے یعنی اس میں اتفاق و اجتماع مطلوب کے حاصل ہونے کا ایک سہل اور کامیاب طریقہ بھی بتلایا گیا ہے وہ طریقہ یہ ہے کہ سب مل کر احکام الٰہیہ کا اتباع کرنے لگیں اس سے خود بخود بلا کسی تدبیر مستقل کے لزوماً اتفاق پیدا ہو جاوے گا۔ ورنہ بدون اس کے بڑی سے بڑی تدبیر بھی ناکام ہے۔ اول تو حدوث ہی نہیں ورنہ بقا میں تو ضرور۔ اور راز اس کا یہ ہے کہ ایسا اتفاق اغراض پر مبنی ہوگا اور اغراض میں تبدل ہوتا رہتا ہے اسی کے ساتھ اتفاق بھی رخصت ہو جاوے گا۔ اور جو اتفاق احکام الٰہیہ پر مبنی ہوگا چونکہ احکام بدلتے نہیں اس لئے وہ اتفاق بھی باقی رہتا ہے اور ایسی تدابیر کے غیر نافع ہونے کی طرف دوسری آیت میں اشارہ فرمایا گیا ہے۔ هو الذى ايدك بنصره وبالمؤمنين والف بين قلوبهم لو انفقت ما فى الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم۔ یہ مجمل تقریر ہے آیت اعتصام کے دو مدلولوں کی ایک رفع غلطی متعلق اتفاق اور دوسری تعلیم تدبیر اتفاق۔ اور مفصل تقریر مدلول اول کی احقر کے وعظ الاعتصام بحبل اللہ کے ثلث دوم میں جو اسی آیت کے بیان میں ہے اور مدلول ثانی کی وعظ الاتفاق کے ثلث دوم اور ورق اخیر میں جو ایک دوسری آیت کے بیان میں ہے شائع ہو چکی ہے اگر شوق ہو ملاحظہ فرما لیا جاوے۔

ف قولہ وہ طریقہ یہ ہے الخ میں کہتا ہوں کہ احکام الٰہیہ کے اتباع کا اصل مبنی ہے ترک ہوی کیونکہ جب تک ترک ہوی نہ ہو اس وقت تک صحیح طور پر اتباع احکام الٰہیہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لئے اب اتفاق کا اصل مبنی ترک ہوی قرار پایا۔ پس جو لوگ دل سے چاہتے ہیں کہ مسلمانوں میں اتفاق و اتحاد ہو ان کا فرض ہے کہ وہ اپنی خواہشات کو چھوڑ کر اپنے کو حق تعالیٰ کی خواہش کا تابع بناویں اور جو خدا و رسول کا حکم ہو اس کو صحیح طور پر سمجھ کر اس پر عمل کریں اور اگر اس صحیح طور پر عمل کیا جائے گا تو انشاء اللہ مسلمانوں میں نہ بنیادی اختلافات رہیں گے اور نہ مذہبی فرقہ بندیاں۔ اور جو اختلاف افہام کے تفاوت وغیرہ سے باقی رہے گا وہ اختلاف کی حد میں رہیگا اور مخالفت و مخاصمت کی حد تک نہ پہنچیگا۔ اور ترک ہوی کا مبنی ہے تواضع اس لئے یہ کہنا بھی نہایت صحیح ہے کہ مبنی اتفاق کا تواضع ہے اس لئے مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ ترک کبر اور تحصیل تواضع کی کوشش کریں تاکہ ان سے ترک ہوی حاصل ہو اور اس سے امتثال اوامر الٰہیہ و اجتناب عن نواہیہ اور اس سے اتفاق و اتحاد۔ یہ تفصیل ہے حضرت حاجی محمد شاہ امداد اللہ صاحب قدس سرہ کے اس مختصر ملفوظ کی جس کو حضرت مولانا اشرف علی صاحب نے روایت کیا ہے کہ اتفاق کا اصل مبنی تواضع ہے ۱۲ وصی احمد کیرانوی۔

ورنہ اگر ان دو صورتوں کے سوا وہ تیسری صورت ہو تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی زمانہ عدت کے اندر رجعت
کر سکتا ہے۔ مسلم شریف ج ۱ ان ابا الصہباء قال لابن عباس اتعلم انما كانت الثلاث تجعل واحدة على
عهد النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وثلاثا من امارة عمر فقال ابن عباس نعم۔ عون المعبود شرح ابوداؤد
ج ۲ عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا
قال فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقتها قال طلقتها ثلاثا قال فقال في مجلس واحد قال نعم
قال فانما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فراجعها قال ابن القيم في اعلام الموقعين
وقد صحح الامام احمد هذا الاسناد وحسنه۔ قال الحافظ في فتح الباري الحديث اخرجه احمد وابو يعلى وصححه
من طريق محمد بن اسحق وهذا الحديث نص في المسئلة لا يقبل التاويل الذي في غيره من الروايات
ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رکانہ نے اپنی بی بی کو تین طلاقیں دیں۔ کہا راوی نے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ تو نے کس طرح طلاق دی ہے۔ رکانہ نے کہا میں نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں
راوی کہتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پھر پوچھا کیا ایک ہی مجلس میں۔ انہوں نے کہا ہاں۔
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تو ایک ہی طلاق کا مالک ہے اگر تو چاہے تو اپنی بی بی سے رجعت
کر لے۔ کہا کہ رکانہ نے اپنی بی بی سے رجعت کر لی۔ علاوہ ازیں ربیعہ کے کلمات طلاق کو تاکید پر محمول کرنا
قواعد شرعیہ کے زیادہ موافق و انسب ہے چونکہ طلاق ابغض المباحات ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

خط بالا اور فتویٰ بالا کا جواب حسب ذیل گیا

السلام علیکم۔ تین طلاق کا ایک ہونا جمہور کے مذہب کے خلاف ہے اور جن دلائل سے اس پر استدلال
کیا گیا ہے جمہور نے سب کا جواب دیا ہے اور دلائل کی قوت اور ضعف کو تو علماء سمجھ سکتے ہیں عوام کے
لئے تو ایک سہل طریق یہ ہے کہ اگر شخص طلاق دینے والا مذاہب اربعہ میں سے کسی مذہب کا مقلد ہو تو نفسانی
شہوات یا اور کسی دنیوی مصلحت کے لئے اپنے امام کی مخالفت کرنا جس کے قول کو دین اور راجح سمجھتا ہے دنیا کو دین
پر ترجیح دینا ہے اور مذاہب اربعہ کو تین طلاق کے تین ہونے پر متفق ہیں کما نقلہ النووی عن الشافعی ومالک وابی حنیفة
واحمد وجماهير العلماء من السلف والخلف اور اگر وہ کسی مذہب کا مقلد نہیں ہے تو شبہ میں احتیاط
پر عمل کرنا خود حدیث میں مامور بہ ہے کما روی مسلم امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسبع بلا حجاب حتی ثبوت

طرح دوسرے دلائل سے ابن عباس اور رکانہ کی حدیث کا مأوّل کرنا جائز ہے اور اگر ان حدیثوں میں تاویل جائز نہیں تو حدیث غضب میں بھی تاویل جائز نہیں بلکہ غضب کے تینوں درجوں میں وقوعِ طلاق کا حکم کرنا چاہئے۔ اب صرف ابن عباس و رکانہ کی حدیث میں کلام باقی رہ گیا۔ سو دونوں استدلال کا جواب کافی نووی کے کلام میں موجود ہے جس کو ملخصاً نقل کرتا ہوں وہاں کسی عالم سے خواہ مجیب صاحب سے ترجمہ کرا لیجئے

واحتج ایضا الجمہور بحدیث رکانۃ انہ طلق امرأتہ البتۃ فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم آللہ ما اردت الا واحدۃ قال آللہ ما اردت الا واحدۃ فہذا دلیل علی انہ لو اراد الثلاث لوقعن و الا فلم یکن لتحلیفہ معنی واما الروایۃ التی رواہا المخالفون ان رکانۃ طلق ثلاثا فجعلہا واحدۃ فروایۃ ضعیفۃ عن قوم مجہولین وانما الصحیح منہا ما قدمناہ انہ طلقہا البتۃ ولفظ البتۃ محتمل للواحدۃ والثلاث ولعل صاحب ہذہ الروایۃ الضعیفۃ اعتقد ان لفظ البتۃ یقتضی الثلاث فرواہ بالمعنی الذی فہمہ وغلط فی ذلک الی قولہ واما حدیث ابن عباس فاختلف العلماء فی جوابہ وتاویلہ فالاصح ان معناہ انہ کان فی اول الامر اذا قال لہا انت طالق انت طالق انت طالق ولم ینو تاکیدا ولا استینافا یحکم بوقوع طلقۃ لقلۃ ارادتہم الاستیناف بذلک فحمل علی الغالب الذی ہو ارادۃ التاکید فلما کان فی زمن عمر رضی اللہ عنہ وکثر استعمال الناس بہذہ الصیغۃ وغلب منہم ارادۃ الاستیناف بہا حملت عند الاطلاق علی الثلاث عملا بالغالب السابق الی الفہم منہا فی ذلک العصر اھ۔

اور رکانہ کی حدیث کے متعلق نووی کے تحقیق مذکور کی تائید خود ابو داؤد کی تصریح سے ہوتی ہے انھوں نے اول ابن عباس کی حدیث جو سوال میں مذکور ہے بسند ابن جریج عن بعض بنی ابی رافع عن عکرمۃ عن ابن عباس روایت کی ہے جس میں لفظ ثلاثاً ہے پھر دو صفحے کے بعد نافع بن عجیر بن عبد یزید بن رکانہ اور عبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانہ کی سند سے نقل کی ہے جس میں لفظ البتہ ہے اور نافع اور عبد اللہ کی روایت کو ابن جریج کی روایت پر اس عبارت سے ترجیح دی ہے ایک عبارت ابن جریج کی روایت کو بعد ہے وحدیث نافع بن عجیر وعبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانۃ عن ابیہ عن جدہ ان رکانۃ طلق امرأتہ (وفی نسخۃ البتۃ) فردہا الیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصح لانہم ولد الرجل واہلہ اعلم بہ۔ اور ایک عبارت نافع و عبد اللہ کی روایت کے بعد ہے وہذا اصح من حدیث ابن جریج ان رکانۃ طلق امرأتہ ثلاثا لانہم اہل بیتہ وہم اعلم بہ۔ قلت معنی قولہ فردہا الیہ یعنی بالنکاح لانہا مطلقۃ بتطلیقۃ

واحدۃ البتۃ۔ (فتح بو داؤد) اور ایک جواب ابن عباس کی حدیث کا نواسی حدیث کے دوسرے طریق ہی سے وھو ماقی سنن ابی داؤد عن طاؤس ان رجلا یقال لہ ابو الصہباء کان کثیر السوال لابن عباسؓ قال اما علمت ان الرجل کان اذا طلق امرأتہ ثلثا قبل ان یدخل بہا جعلوھا واحدۃ علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وصدرًا من امارۃ عمر قال ابن عباس بلی کان الرجل اذا طلق امرأتہ ثلثا قبل ان یدخل بہا جعلوھا واحدۃ علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وصدرًا من امارۃ عمر فلما رأی الناس قد تتابعوا فیہا قال اجیزوھن علیہم

اس میں غیر مدخول بہا کی قید ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم علی الاطلاق نہ تھا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ غیر مدخول بہا کو جب متفرق طلاق دی تو وہ اول ہی سے نکاح سے نکل گئی اب دوسرا تیسرا طلاق واقع نہ ہوگا اگرچہ استیناف ہی کی نیت ہو پھر لوگوں نے مدخول بہا کو اس پر قیاس کر کے اسی طرح طلاق دینا شروع کر دیا اور باوجود نیت استیناف کے اس کو ایک قرار دینے لگے ہوں گے اس واسطے حضرت عمرؓ نے اسی حکم کو ظاہر فرما کر اس پر لوگوں کو مجبور فرمایا۔ اور عون المعبود سے جو رکانہ کی حدیث نقل کر کے کہا گیا ہے۔ وھذا الحدیث نص فی المسئلۃ لا یقبل التاویل الذی فی غیرہ من الروایات۔

بتسلیم تصحیح یا تحسین کی (جس کی میں اس وقت تحقیق نہیں کر سکا) دعویٰ عدم قبول تاویل کا ظاہر البطلان ہے وہ تاویل جو اس لئے بھی ضروری ہے کہ اس سے سب روایات جمع ہو جاتی ہیں) یہ ہے کہ اس وقت تعدد میں عادت غالبہ تاکید کی ہوتی تھی اور تاکید کے لئے مجلس واحد شرط ہے تو مجلس واحد علامت تھی ارادۂ تاکید کی پس مقصود آپ کا سوال عن التاکید تھا جس کی یہ ایک تعبیر ہے خواہ یہ روایت باللفظ ہو خواہ بالمعنی۔ چنانچہ دوسری روایت میں آپ کا یہ ارشاد واللہ ما اردت اِمَّا الا واحدۃ۔ اس کی تصریح دلیل ہے اور اس سوال کا یہی مقتضا ہے کہ طلاق متفرق پر محمول کیا جاوے کیونکہ صیغہ واحدہ میں تو مجلس کا تعدد ہو ہی نہیں سکتا جب صیغہ متفرق تھا تو حمل علی التاکید سے کوئی امر آبی نہیں یہ مختصر کلام تھا ابن عباس و رکانہ کی حدیث میں۔ اب اس مذہب وقوع واحدہ علی الاطلاق پر عمل کرنے کو علماء نے ناجائز کہا ہے چنانچہ ابو داؤد کے حاشیہ پر عینی سے نقل کیا گیا ہے۔ وقالوا من خالف فیہ فہو شاذ مخالف لاھل السنۃ وانما تعلق بہ اھل البدع ومن لا یلتفت الیہ لشذوذہ عن الجماعۃ اور فتح القدیر میں ابن الہمام کا قول نقل کیا گیا ہے لم ینقل عن احد منہم انہ خالف عمرؓ حین امضی الثلث وھو یکفی فی الاجماع اور ایک بڑی بات یہ ہے کہ اس مذہب پر عمل کرنے سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ جن کی اقتدا حدیث صحیح

میں مامور ہے اور جمہور صحابہ اور ائمہ مجتہدین کی تضلیل لازم آتی ہے کیونکہ اُن کے اس قول کو عدم اطلاع حدیث پر محمول کرنا ممکن نہیں خود اُن کا یہ قول اُس سے آبی ہے جو مسلم میں مروی ہے فقال عمر ان الناس قد استعجلوا فی امر کانت لھم فیہ اناۃ فلو امضیناہ علیھم فامضاہ اور جمہور کے مذہب پر کوئی محذور لازم نہیں آتا اور سب حدیثوں پر اپنی اپنی جگہ عمل رہتا ہے۔ فاختر ای السبیلین شئت فقط۔ ۲۹ رجب [illegible]

تمت رسالہ رد التوحید

رسالہ افکار دینی ضمیمہ اخبار بینی

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ احقر نے سنہ [illegible] میں ایک رسالہ اخبار بینی کے مفاسد کے متعلق لکھا تھا اور یہی اُس کا نام تھا۔ اور اس کے ختم پر بعنوان تنبیہ تصریح کر دی تھی کہ اگر کسی اخبار کے بائع و مشتری میں یہ مفاسد نہ ہوں تو میں حلال کو حرام نہیں کہتا لیکن اس کا مصداق بہت قلیل ہے چونکہ اس تنبیہ کا مضمون گو مبہم تو نہ تھا بلکہ مفسر تھا لیکن مجمل تھا اس لئے قاصر النظر لوگوں نے اس کو یا دیکھا نہیں یا سمجھا نہیں۔ اور بیجا اعتراضات کرنے لگے اور کہنے لگے کہ اس حالت میں تو اخبار کا وجود ہی اُٹھ جائے گا۔ اس لازم کی تغلیط کے لئے میری ایک تقریر ملفوظ اور ایک تحریر محفوظ شائع ہو چکی ہے۔ اس وقت سہولت ناظرین کے لئے مناسب معلوم ہوا کہ ان دونوں سے مختصر اقتباسات سے نفس اخبار کی مشروعیت اور خاص آداب اس کی مشروعیت قلمبند کر کے دکھلا دیئے کہ ان آداب کی رعایت کیساتھ اخبار جاری رہ سکتا ہے۔ البتہ بقدر ضرورت علم دین کی ضرورت ہے اور اگر خود ایڈیٹر صاحب علم نہ ہو تو اخبار کا مسودہ مرتب کر کے کسی محقق بصیر عالم کی خدمت میں خود حاضر ہو کر اصلاح کیلئے پیش کرے۔ وہ ان مضامین کو آداب شرعیہ پر منطبق فرما کر زبانی سمجھا دیں گے مذیل میں انہیں آداب کی تفصیل ہے۔ اور اس مجالہ کو افکار دینی کے لقب سے اور اس کے اجزاء کو عنوان فکر سے ملقب کرتا ہوں۔ اور اس کو اخبار بینی کا ضمیمہ بناتا ہوں۔

فکر اول: جو اخبار حدود شرعیہ کے خلاف ہو اُس کا مذموم ہونا اس آیت سے معلوم ہوتا ہے۔ واذا جاءھم امر من الامن او الخوف الی قولہ یستنبطونہ منھم یعنی جب ان لوگوں کو کسی امر جدید کی خبر پہنچتی ہے خواہ (وہ امر موجب) امن ہو یا (موجب) خوف تو اس (خبر) کو فوراً مشہور کر دیتے ہیں۔ (اس میں) ایسے اخبار اور ایسے جلسے بھی آ گئے حالانکہ کبھی وہ خبر غلط ہوتی ہے کبھی اس کا مشہور کرنا خلاف

معلوم ہوتا ہے) اور اگر (بجائے خود مشہور کرنے کے) یہ لوگ اس (خبر) کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے کے اوپر اور جو ان میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں (یعنی اکابر صحابہ) ان (کی رائے) کے اوپر حوالہ رکھتے (اور خود کچھ دخل نہ دیتے) تو اس کو وہ حضرات پہچان لیتے جو ان میں تحقیق کر لیا کرتے ہیں (پھر جیسا یہ حضرات عملدرآمد کرتے ویسا ہی ان خبر اڑانے والوں کو کرنا چاہئے تھا) (نساء)

(فکر ثانی) اور جو اخبارات حدود شرعیہ کے اندر ہو سو اس کا مفید ہونا اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے یعنی ابن ابی ہالہ سے (ایک لانبی حدیث میں) روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کے حالات کی تلاش رکھتے تھے اور (خاص) لوگوں سے پوچھتے رہتے کہ (عام) لوگوں میں کیا واقعات (ہو رہے) ہیں (شمائل ترمذی) ف اخبار کا یہی حاصل ہے۔

(فکر ثالث) اس باب میں سب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ کسی بات کا قلم سے لکھنا بعینہ وہی حکم رکھتا ہے جو زبان سے کہنے کا ہے۔ جس بات کا زبان سے ادا کرنا ثواب ہے اس کا قلم سے لکھنا بھی ثواب ہے۔ اور جس کا بولنا گناہ ہے اس کا قلم سے لکھنا بھی گناہ ہے بلکہ لکھنے کی صورت میں ثواب اور گناہ دونوں میں ایک زیادتی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ تحریر ایک قائم رہنے والی چیز ہے۔ مدتوں تک لوگوں کی نظر سے گذرتی رہتی ہے اس لئے جب تک وہ دنیا میں موجود رہے گی اور لوگ اس کے اچھے یا برے اثر سے متاثر ہوتے رہیں گے۔ اس وقت تک کاتب کیلئے اس کا ثواب یا عذاب جاری رہے گا۔ اس لئے ہر مضمون نگار کا فرض ہے کہ ہر مضمون پر قلم اٹھانے سے پہلے اس کو مندرجہ ذیل معیار پر جانچ لے اور درحقیقت یہی معیار تمام اُن آداب کی مجمل تصویر ہے جن کی تفصیل ہم اس وقت ہدیہ ناظرین کرنا چاہتے ہیں۔

(فکر رابع) مضمون نگاری اور اخبار نویسی میں مذہبی جرائم اور شرعی گرفت سے بچنے کا سب سے بہتر ذریعہ اور جامع مانع اصول یہ ہے کہ جس وقت کسی چیز کے لکھنے کا ارادہ کرے پہلے اپنے ذہن میں استفتاء کرے کہ اس کا لکھنا میرے لئے جائز ہے یا نہیں اگر جائز ثابت ہو تو قدم آگے بڑھائے ورنہ بعض لوگوں کے خوش کرنے کیلئے گناہ میں بلا ضرورت کر کے اپنی بدشگونی کے لئے اپنی ناک نہ کٹائے۔ اور اگر خود احکام شرعیہ میں ماہر نہ ہو تو کسی ماہر سے استفتاء کرنا ضروری ہے یہ ایک شرعی اجمالی قانون ہے جو فقط اخبار نویسی میں نہیں بلکہ ہر قسم کی تحریر میں ہر مسلمان کا مطمح نظر ہونا چاہئے اس کے بعد ہم اس کی تفصیل چند نمبروں میں ہدیہ ناظرین کرتے ہیں۔

(۱) جو واقعہ کسی شخص کی مذمت اور معائب پر مشتمل ہو۔ اس کو اس وقت تک ہرگز شائع نہ کیا جائے جب تک حجت شرعیہ سے اس کا کافی ثبوت نہ مل جائے۔ کیونکہ جھوٹا الزام لگانا یا افترا باندھنا کسی کا فریبی بازو بھی لیکن آج کل اہل قلم اس سے غافل ہیں۔ اور اخبار کا شاید کوئی صفحہ اس سے خالی ہوتا ہو۔

(۲) یہ بات بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس معاملہ میں حجت شرعیہ کیلئے کسی افواہ کا عام ہونا یا کسی اخبار کا لکھ دینا ہرگز کافی نہیں بلکہ شہادت شرعیہ ضروری ہے کیونکہ دور حاضر کے تمام اخبارات کے مسلسل تجربات نے یہ بات روز روشن کی طرح واضح کر دیا ہے کہ بہت سے مضامین اور واقعات اخبارات میں شائع ہوتے ہیں اور جس شخص کی طرف سے شائع کئے جاتے ہیں اس غریب کو خبر تک نہیں ہوتی۔ اور یہ صورت کبھی تو قصداً کی جاتی ہے اور کبھی سہواً و خطا ہو جاتی ہے اس لئے اگر کسی اخبار میں کسی شخص کے حوالے کوئی مضمون یا واقعہ نقل کر دیا جائے تو شرعاً اس کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اگر یہ واقعہ کسی کی مذمت یا معصیت و عیب جوئی پر مشتمل نہ ہو تو پھر حیثیت ثبوت بھی کافی ہے۔ اور اس کو نقل کر کے شائع کر دیا جائے۔

(۳) کسی شخص کے عیب یا گناہ کا واقعہ اگر حجت شرعیہ سے بھی ثابت ہو جائے تب بھی اس کی اشاعت اور درج اخبار کرنا جائز نہیں بلکہ اس وقت فرض یہ ہے کہ خیر خواہی سے تنہائی میں اس کو سمجھایا جائے۔ اگر سمجھانے کو نہ مانے اور آپ کو قدرت ہو تو جبراً اس کو روک دیں ورنہ کم حق پہنچا کر آپ اپنے فریضے سے سبکدوش ہو جائیں۔ اس کی اشاعت کرنا اور رسوا کرنا علاوہ نہی شرعی کے تجربہ سے ثابت ہے کہ بجائے مفید ہونے کے ہمیشہ مضر ہوتا ہے۔ اور اسی لئے رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد احادیث میں اس کی تاکید فرمائی ہے کہ اگر اپنے بھائی مسلمان کا کوئی عیب یا گناہ ثابت ہو تو اس کو رسوا نہ کرے۔ بلکہ پردہ پوشی سے کام لے اور خفیہ اس کو سمجھائے کیونکہ یہی طرز زیادہ موثر اور مفید ثابت ہوا ہے۔

(۴) البتہ اگر کسی مسلمان کا عیب یا گناہ حجت شرعیہ سے ثابت ہو کر جس کا نقصان اپنی ذات کو پہنچتا ہے اور یہ اس پر ظلم کر رہا ہے۔ تو پھر اس کی برائی کو علانیہ شائع کر سکتا ہے اسکے متعلق حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ لا یحب اللہ الجھر بالسوء من القول الا من ظلم ۔ ترجمہ اللہ تعالیٰ برائی کے اعلان کو پسند نہیں فرماتے مگر جس پر ظلم کیا گیا ہو وہ ظالم کے ظلم کا اعلان کر سکتا ہے۔ ائمہ تفسیر فرماتے ہیں کہ اس آیت کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو پسند نہیں فرماتے کہ کوئی شخص کسی کی مذمت یا شکایت کرے لیکن اگر کسی پر ظلم ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ ظالم کی شکایت کرے اور اپنے معاملہ کا اعلان کرے اور اس کے

ظلم کو لوگوں پر ظاہر کرے۔ (روح المعانی) لیکن اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ عام اعلان و اشاعت کے بجائے صرف ان لوگوں کے سامنے بیان کرے جو اس کی داد رسی کر سکیں۔

(۵) اگر کسی اخبار میں کوئی قابل تردید غلط مضمون کسی شخص کے نام سے طبع ہوا ہو تو اس کے جواب میں صرف اس پر اکتفا کیا جائے کہ فلاں اخبار نے ایسا لکھا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے۔ اس شخص کی ذات پر کوئی حملہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ ابھی تک کسی حجت شرعیہ سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ واقع میں یہ مضمون اس شخص کا ہے۔

(۶) جو خبر کسی شخص کی مذمت اور ضرر پر مشتمل نہ ہو اس کی اشاعت جائز ہے مگر اس شرط سے کہ اس کی اشاعت کسی مسلمان کی خاص مصلحت یا عام مصلحت کے خلاف نہ ہو اور جس میں ایسا احتمال ضعیف بھی ہو تو بجز ان لوگوں کے جو حل و عقد اور شرع کے موافق اس معاملہ کو ہاتھ میں لئے ہوئے ہوں۔ عام لوگوں پر اس کو ظاہر کرنا نہ چاہئے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اس کے نقصانات کی طرف اس شخص کی نگاہ نہ پہنچی ہو۔ آیت واذا جاءھم امر من الامن او الخوف اذاعوا بہ میں ایسے ہی اخباروں اور جلسوں کی مضرت اور مذمت کو بیان فرمایا ہے (جیسا اوپر بھی گذرا ہے) لیکن مسلمانوں کیلئے مناسب ہے کہ اس کو بھی محض خبر کی حیثیت سے نقل نہ کرے بلکہ اس سے کوئی دینی یا دنیوی فائدہ پیدا کرے۔ اس کی نقلی دلیل یہ ہے۔ من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا یعنیہ۔ ترجمہ۔ انسان کے اسلام کے اچھا ہونے کی علامت یہ ہے کہ بے فائدہ کاموں کو چھوڑ دے۔ اور عقلی دلیل یہ ہے کہ کوئی خبر خود مقصود نہیں ہوتی بلکہ حیثیت کسی اثر کا ذریعہ ہو کر مقصود کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اور در اصل مقصود کوئی عمل ہوتا ہے جو اس خبر سے متعلق ہو اس لئے بہتر ہے کہ تاریخ اخبار کو بھی ذکر کر کے اس کے اذواد میں اضافہ کر دیا جائے۔ مثلاً آپ کسی شخص کے متعلق یہ خبر درج کرتے ہیں کہ اس نے چند ہزار روپے کسی مدرسہ یا مسجد یا کسی اور نیک کام میں صرف کیا تو اس کے بعد اس شخص کے لئے دعا ترقی اور دوسرے مسلمانوں کیلئے اس کی ترغیب ذکر کر دی جائے۔ یا مسلمانوں کی کسی جماعت یا ایک شخص کی مصیبت کا ذکر آیا تو خود بھی دعا کرے اور مسلمانوں کو بھی اس کی طرف متوجہ کرے۔ نیز یہ کہ جس سے ہو سکے تو اس کی مادی امداد بھی کرے کسی کی موت کا ذکر کیا ہے تو لوگوں کو اس طرف متوجہ کرے کہ عبرت حاصل کریں اور اپنے آخرت کیلئے سامان تیار کریں اول تو کوئی واقعہ اور کوئی خبر دنیا میں ایسی کم ہوتی ہے جو نتیجہ خیز نہ ہو یا جس سے کوئی دینی یا دنیوی فائدہ متصورہ ہو۔ لیکن اگر کوئی خبر ایسی بھی ہو تب بھی اس کو محض تفریح طبع کی مد میں ذکر کر دینا منافی نہیں بلکہ یہ بھی ایک درجہ میں شرعاً مطلوب ہے جب اعتدال کیساتھ ہو۔ اور حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض اوقات

مزاح و خوش طبعی فرمانا اس حکمت پر مبنی تھا۔

(۷) خلاف شرع مضامین اور ملحدین کے مقالے بالکل اول تو شائع نہ کئے جائیں اور اگر کسی ضرورت سے اشاعت کی نوبت آئے تو جس پرچہ میں شائع ہوں اسی پرچہ میں ان کی تردید اور شافی جواب بھی ضرور شائع کر دیئے جائیں آئندہ پرچہ میں اس کو حوالہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ بہت سے لوگ وہ ہوتے ہیں جن کی نظر سے آئندہ پرچے نہیں گذرتے۔ خدانخواستہ اگر یہ لوگ کسی شبہ میں گرفتار ہو گئے تو اس کا سبب شائع کرنے والا ہوگا۔

(۸) اگر مسلمانوں پر کافروں کے ظلم کی خبر شائع کرنا ہو تو جب تک اس ظلم کی نسبت کافروں کی طرف حجت شرعیہ سے ثابت نہ ہو اس طرح شائع کیا جائے کہ فلاں مقام کے مسلمانوں پر مظالم ہو رہے ہیں۔ مسلمان ان مظالم کا انسداد کریں اور جائز طریق پر ان کی جانی و مالی امداد کریں۔

(۹) اخبار کا اڈیٹر ہمیشہ ایسا شخص ہو جو تمام علوم اسلامیہ پر عبور رکھتا ہو یا کم از کم علماء سے رجوع کرنے کا پابند ہو اور مذہب سے ہمدردی رکھنے والا ہو۔ ورنہ ظاہر ہے کہ اخبار اشاعت بیدینی و بدعقیدگی کا ایک کامیاب آلہ ہے۔

(۱۰) کسی ایسی کتاب کا جو دین کو مضر ہو یا ایسی دوا کا جو شرعاً حرام ہو یا کسی ایسے معاملہ کا جو شرعاً فاسد ہو اشتہار نہ دیا جائے اور نہ اخبار میں تصویر بنائی جائے۔

یہ مختصر گذارش ہے جو محض دلسوزی اور ہمدردی پر مبنی ہے اگرچہ زمانہ کی مسموم ہوا میں کارگر ہونے کی توقع نہیں لیکن بایں ہمہ امید کہ شاید خدا تعالیٰ کسی نیک بندہ کو عمل اور اصلاح کی توفیق عطا فرمائیں یہ سب عرض کر دیا گیا ہے۔ وللہ الحمد۔

فکر خاص۔ آدمی دنیا میں ذخیرۂ آخرت جمع کرنے کیلئے آیا ہے پس اصل کام اس کا شغل دینی ہے لیکن بضرورت اسی شغل دینی کی اعانت و تقویت کیلئے دنیوی مشاغل کی بھی اجازت دی گئی ہے بشرط اعتدال و اباحت۔ پس اسی قاعدہ کو پیش نظر رکھ کر جو چیز اس دائرہ سے باہر ہو اس سے مجتنب رہے اور اسی قاعدہ کی معرفت کیلئے کتب و رسائل دینیہ کا پڑھنا سننا اور علماء کی صحبت لازم سمجھے۔

وما علینا الا البلاغ المبین

تمت التفہیم۔ ۴ شعبان سنہ ۱۳۳۹ھ

تیسرے یہ کہ خلوت و جلوت میں یہ سوچا کرے کہ اس شخص کا کمال یا حسن و جمال کہاں سے آیا اور کس نے عطا
کیا جب موصوف مجازی کی یہ دلربائی ہے تو موصوف حقیقی کی کیا شان ہوگی بقول ع

چہ باشد آں نگار خود کہ بندد ایں نگارہا ۔ اس طرح اس کا عشق مخلوق سے خالق کی طرف مائل ہو جاویگا
یہی معنی ہیں اس قول کے کہ شیخ کامل عشق مجازی کا ازالہ نہیں کرتا امالہ کر دیتا ہے جس طرح انجن گرم ہو کر الٹا
چلتا ہو تو قطع مسافت کرنیوالے کو مناسب نہیں کہ اس کو بجھائے بلکہ آگ تو روشن رکھنا چاہیے اور اس کی
کل پھیر کر سیدھا چلا دیا جائے اور بعض مشائخ نے جو بعض طالبین کو قصداً عشق مجازی پیدا کرنے کا مشورہ
دیا ہے مراد اس سے عشق حلال ہے نہ حرام کیونکہ معصیت تو موصل الی اللہ ہو ہی نہیں سکتی اور جو اس مشورہ کی
غرض ہے وہ عشق حلال سے بھی حاصل ہے کیونکہ عشق میں گو وہ مجازی ہو یہ خاصیت ضرور ہے کہ اس سے
قلب میں سوز و گداز پیدا ہو جاتا ہے اور اس میں باقی تعلقات قلب کے رفع ہو جاتے ہیں اور خیال میں یکسوئی
پیدا ہو جاتی ہے اب صرف ایک کام باقی رہ جاتا ہے کہ اس تعلق کو حق تعالیٰ کی طرف پھیر دیا جائے تو بہت
آسانی سے قلب خالی ہو جاتا ہے جیسے گھر میں جھاڑو دے کر تمام خس و خاشاک ایک جگہ جمع کر لیتے ہیں پھر
ٹوکرے میں اٹھا کر باہر ایک دم سے پھینک دیتے ہیں یہ ظاہر ہے کہ اگر ایک ایک تنکا گھر سے اٹھا کر باہر پھینکا جاوے تو
مدت طویل صرف ہو اور پھر بھی اس قدر صفائی نہ ہو۔ غرض مقصود اصلی ترک تعلقات یا قلب میں رقت و
سوز و گداز پیدا کرنا ہے اگر اور طریق سے حاصل ہو جائے تو بھی کافی ہے۔ بعض نے اس طریق مجازی کو اختیار
کرایا مگر چونکہ اس زمانہ میں اس طریق کے اندر خطرہ شر ہے کیونکہ نفوس میں شہوت پرستی و لذت جوئی زیادہ
ہے اس لئے قصداً ایسے طریق کا ابتلا جائز نہیں ہاں اگر اتفاقاً ابتلا ہو جائے تو طریق مذکورہ بالا اس کا امالہ عشق
حقیقی کی طرف کر دینا چاہیے اور طریقوں کا بدلنا زمانہ کے بدل جانے سے کوئی امر عجیب نہیں یہ طریقہ حضرت
مرشد علیہ الرحمۃ کا ارشاد فرمایا ہوا ہے۔

تنبیہ ۔ یہ ازالہ یا امالہ کی تدبیریں ہیں اگر ان کا اثر مرتب ہونے میں کسی عارض سے تاخیر ہو جائے تو
پریشان نہ ہوں۔ اس کوشش میں بھی اجر ملتا ہے جو اصل مقصود ہے حتیٰ کہ اگر اسی میں جان بھی جاتی ہے تو
شہادت کا ثواب ملتا ہے جیسا کہ ایک حدیث سے ثابت ہے جس کو مقاصد حسنہ میں خطیب و جعفر سراج و ابن
مرزبان و دیلمی و طبرانی و خرائطی و بیہقی سے کسی قدر تضعیف کیساتھ کہ بعد تعدد طرق وہ ضعف شدید نہیں رہتا
بایں الفاظ وارد کیا ہے من عشق فعف فکتم فصبر فمات فہو شہید[1]۔ اب اخیر میں بعض اکابر کے کچھ ارشادات

[1] جو شخص عاشق ہو پھر پاک دامن رہا اور چھپایا اور صبر کیا پھر مر گیا تو وہ شخص شہید ہے۔ ۱۲

زنش تو کن اے یار در سر بہار | کہ تقویم پارینہ ناید بکار

خطوط نفسانیہ اور لذات شہوانیہ حاصل کرنے کیلئے بزرگوں کے اقوال کو آڑ بنا رکھا ہے اور دل کا حال اللہ تعالیٰ کو خوب معلوم ہے اور خود ان سے بھی پوشیدہ نہیں انصاف اور حق پرستی ہو تو سب کچھ امید ہے **اشعار**

خلق را گیرم کہ بفریبی تمام | در غلط اندازی تا ہر خاص و عام

کارہا با خلق آری جملہ راست | با خدا تزویر و حیلہ کے رواست

کار با او راست باید داشتن | رایت اخلاص و صدق افراشتن

از بوستان سعدیؒ

ان کے اشعار خصوصیت سے اس لئے لایا ہوں کہ غرض پرستوں نے حضرت شیخؒ کو اپنے مشرب میں مشہور کیا ہے تاکہ ان کا تبریہ بھی ہو جائے گا۔ باب سوم (گفتار اندر ثبوت عشق حقیقی)

چناں فتنہ بر حسن صورت نگار | کہ با حسن صورت ندارند کار

ندادند صاحبدلاں دل بپوست | وگر ابلہے داد بے مغز کوست

باب ہفتم (گفتار در بیان تربیت اولاد)

پسر چوں زدہ بر گذشتش سنین | ز نامحرماں گو فراتر نشیں

بر پنبہ آتش نشاید فروخت | کہ تا چشم برہم زنی خانہ سوخت

(گفتار در احتراز از صحبت امردان)

خرابت کند شاہد خانہ کن | برو خانہ آباد گرداں بزن

لے اے یار بر سر موسم بہار میں نئی صورت کر اسلئے کہ پرانی جنتری کسی کام کی نہیں رہتی ۱۲ [illegible]

[illegible]

[illegible] ۱۲ مترجم

[illegible] خراب و رسوا ہو جائے گا ۱۲

کسی گفتش این عابد پارساست — کہ ہرگز خطائے نرفتش نخاست

رود روز و شب در بیابان کوہ — ز صحبت گریزان ز مردم ستوہ

بپیوست خاطر فریبی دلش — فرو رفتہ پائے نظر در گلش

چو آید ز خلقش ملامت بگوش — بگرید کہ چند از ملامت خموش

مگو ار بنالم کہ معذور نیست — کہ فریادم از علتے دور نیست

نہ این نقش دل میرباید ز دست — دل آن میرباید کہ این نقش بست

شنید این سخن مرد کار آزمائے — کہن سال پروردہ پختہ رائے

بگفت ار چہ صیت نکوئی رود — نہ با ہر کسے ہرچہ گوئی رود

نگارندہ را خود ہمیں نقش بود — کہ شوریدہ را دل بیغما ربود

چرا طفل یکروزہ ہوشش نبرد — کہ در صنع دیدن چہ بالغ چہ خرد

محقق ہمان بیند اندر ابل — کہ در خوبرویان چین و چگل

ف ۱ــ یہ تقریر اس کے قول سے استدلال نہیں بلکہ حضرت شیخ کی تقریر یعنی اس قول کے ساتھ توافق کرتی ہے
و ۲ــ اور اسی سے جواب حاصل ہو گیا ایک استدلال فاسد کا جو بعض نفس پرستوں سے مجھ کو کل ہی پہنچا کہ
حدیث میں ہے ان اللہ جمیل یحب الجمال۔ جواب یہ ہے کہ اگر یہ منشا ہے تو طفل جمیل یکروزہ کے ساتھ اس کیفیت
کی محبت کیوں نہیں ہوتی بس جتنا تفاوت ہے وہی اثر ہے شہوت کا۔

مشورہ ــ اس مرض کے جزئی معالجات کیلئے رسالہ حسن العلاج لسوء المزاج کا بھی ملاحظہ فرما لینا نافع ہو
جو النور کی جلد اول ذیقعدہ ۱۳۵۲ھ سے جلد سوم جمادی الاخری ۱۳۵۴ھ تک مسلسل چھپا ہے صرف شوال
و ذیقعدہ ۱۳۵۳ھ و صفر ۱۳۵۴ھ کا پرچہ خالی ہے اور اگر ان پرچوں کے جمع کرنے میں دشواری ہو تو تبویب تربیت
السالک میں جو کہ تازہ شائع ہوئی ہے باب سوم کے ایسے مواقع کا دیکھ لینا کافی ہے ان مواقع کے یہ عنوانات
ہیں۔ ۱ــ نظر بد کا علاج ۲ــ عشق کا علاج ۳ــ عشق اجنبیہ کا علاج دو جگہ ۴ــ امرد پرستی و ترک فرائض کا

۱ــ یکروزہ بچہ دیکھنے سے کیوں ہوش و حواس کیوں نہیں گئے اسلئے صنعت معلوم کرنے میں بڑے چھوٹے میں کیا فرق ہے۔
حقیقت شناس اونٹ میں وہی بات دیکھتے ہیں جو چین و چگل کے حسینوں میں ۱۲

۲ــ اللہ تعالیٰ جمیل ہیں اپنے [illegible] بحمد اللہ ترجمہ تمام ہوا۔ سراج احمد امروہی ۵ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

والله تعالى قد جعل على نفسه حقا الى آخر ما قال واطال وسرد الآيات و الاحاديث ولم يجب عن هذه الدلائل لكن مع هذا ثبت على المنع وحقيقة هذا الملحق الثالث الاعراض ان العبد الفلانى او العمل الفلانى لنا او لفلان مقبول ومرضى عندك ولنا تلبس وتعلق به اما مباشرة له في العمل واما محبة له في العبد او عمل وانت وعدت الرحمة بمن له هذا التلبس فنسئلك هذه الرحمة فياليت شعرى اى محذور فيه نقلا او عقلا نعم لو منع سدا لمصلحة العوام لمكان الفساد لكن الكلام في تحقيق المسئلة فالحق فيه معنا ان شاء الله تعالى فاغتنموا هذا التحرير الكاشف بحقيقة التوسل وحقيقة الشرك الذي يتحير فيهما كثير من الفضلاء والعقلاء۔

سنن ابن ماجہ میں آیا ہے کہ میں تجھ سے ان لوگوں کے حق سے سوال کرتا ہوں جو آپ سے سوال کرتے ہیں اور اپنے اس چلنے کے حق سے سوال کرتا ہوں جو شخص خود اس کیساتھ واقع ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات پر یہ مقبولین کا حق قرار دیا ہے اپنے قول کے ختم تک اور دور تک کہتے چلے گئے اور اس حق کے اثبات کیلئے آیات و احادیث بیان کی ہیں اور فرض ہو جیسے دلائل خود ذکر کئے ہیں اور ان دلائل کا کچھ جواب نہیں دیا لیکن باوجود اس کے جواب دینے کے اس کے منع ہی پر جمے رہے اور اس حق ثالث کی حقیقت یہ ہے کہ اے اللہ فلاں بندہ یا فلاں عمل ہمارا یا فلاں بندہ کا عمل آپکے نزدیک مقبول اپسندیدہ ہے اور ہم کو اس بندہ یا اس سے تلبس اور تعلق ہے اور وہ تعلق یا اس عمل میں اسکا کیا ہو یا اس بندہ یا اس کے عمل میں ہم کو محبت ہو اور آپ نے ایسے شخص پر رحمت فرمانے کا وعدہ کیا ہے جس کو ایسا تعلق ہو پس ہم اس رحمت موعودہ کا آپ سے سوال کرتے ہیں یہ حقیقت ہے اس توسل کی پس کاش مجھ کو کوئی یہ بتلا دے کہ اس معنی میں کونسی خرابی نقلی یا عقلی ہے البتہ اگر عوام کی دینی مصلحت کیلئے اس سے منع کیا جائے تو ہم بھی ابن تیمیہ کی موافقت کرینگے لیکن کلام مسئلہ کی تحقیق میں ہے سو اس میں حق ہمارے ساتھ ہے ان شاء اللہ تعالیٰ پس اس تحریر کو غنیمت سمجھو جس سے حقیقت توسل کی اور حقیقت شرک کی مکشوف ہو گئی جن دونوں میں بہت فضلاء و عقلاء متحیر رہتے ہیں۔

تنبیہ۔ مسئلہ توسل کی ضروری تحقیق مع احادیث رسالہ نشر الطیب کی اڑتیسویں فصل میں بھی قابل ملاحظہ ہے۔ فقط **خاتمہ**۔ مصعب بن سعد کی حدیث جو تکملہ رسالہ مستقلہ ہے ختم ہوئی۔

ف اس تحریر کے بعد ایک تحقیق علامہ شوکانی کی جواز توسل کے باب میں نظر سے گذری چونکہ ابن تیمیہ کے معتقدین شوکانی کو حجت کہتے ہیں اس لئے اس کو نقل کرتا ہوں تاریخ سلوم ہے اور ہو بعدد الاصل ۲۹ محرم قاضی شوکانی کا بیان۔ رہی یہ بات کہ انسان اپنے مقصد کے حصول کیلئے اللہ تعالیٰ کے دربار میں کسی شخص کو بطور وسیلہ پیش کرے تو امیر شیخ عز الدین عبد السلام فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کے دربار میں بطور وسیلہ پیش کرنا جائز نہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

رسالہ قائد قادیان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ قادیان ایک گاؤں کا نام ہے ضلع گورداسپور پنجاب ہندوستان میں۔ یہ رسالہ یعنی اس گاؤں کے ایک قائد یعنی پیشوا کی حالت باعلام کا بقدر ضرورت بطور نمونہ جیسے رسالہ انموذج کے تذکرہ ہے جس سے ناظرین کافی بصیرت حاصل کرکے اپنے دین کی حفاظت کرسکیں۔ اور رسالہ مشتمل ہے چند فصول پر۔ شرفہ اللہ تعالیٰ بالقبول والتقبل۔

کتبہ اشرف علی ۲۲ شوال ۱۳۴۳ھ

فصل اول در فہرست بعض اکاذیب و اباطیل قادیانی کہ بعض از انہا بدرجہ کفر رسیدہ است اعاذنا اللہ تعالیٰ منہا

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ اعتراض	تعیین کذب قول یا وجہ کفر
نمبر ۱	یہ ضرور تھا کہ قرآن اور احادیث کی رو سے یہ پیشگوئیاں پوری ہوتیں جن میں لکھا تھا کہ مسیح موعود جب ظاہر ہوگا تو علماء اسلام کے ہاتھ سے دکھ اٹھائیگا وہ اس کو کافر قرار دیں گے اور اس کے قتل کیلئے فتوے دیئے جائیں گے اور اس کی سخت توہین کی جائیگی اور اس کو دائرہ اسلام سے خارج اور دین کا تباہ کرنے والا خیال کیا جائیگا (اربعین ۳ ص ۱۷)	صحیفہ رحمانیہ ص ۱	قرآن مجید کی کسی آیت یا کسی حدیث میں یہ مضمون نہیں۔ افترا علی اللہ والرسول ہے
نمبر ۲	مولوی غلام دستگیر قصوری نے اور مولوی اسمٰعیل علیگڑھ والے نے میری نسبت قطعی حکم لگایا کہ اگر وہ کاذب ہے تو ہم سے پہلے مریگا اور ضرور ہم سے پہلے مریگا کیونکہ کاذب ہے مگر جب ان تالیفات کو دنیا میں شائع کر چکے تو پھر بہت جلد آپ ہی مر گئے اور اس طرح پر ان کی موت نے فیصلہ کر دیا کہ کاذب کون تھا (اربعین ۳ ص ۱۱)	ایضاً	متعدد بار ان کی تصنیف دکھلا دیں کہ ان کی تحریر میں یہ مضمون دکھلا دیں مگر کسی کو ہمت نہ ہوئی۔ (صحیفہ ۲ ص [illegible])
نمبر ۳	جس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد ان کی امت میں سلسلہ نبوت۔	ایضاً ص	حدیث لانبی بعدی

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بجواہ جزئیہ
	آیا ہے اُس کو اختیار ہے کہ حدیثوں کے ذخیرہ میں سے جس انبار کو خدا سے علم پاکر چاہے رد کردے (ضمیمہ تحفہ گولڑویہ صـ۱۰) ہم اب تک سمجھتے ہیں کہ حکم اُس کو کہتے ہیں کہ اُس کا حکم قبول کیا جائے۔ اور اُس کا فیصلہ گو وہ ہزار حدیث کو موضوع کے ناطق سمجھا جائے (اعجاز احمدی صـ۳۰)		
۲۴	میں نے اپنے ایک کشف میں دیکھا کہ میں خود خدا ہوں اور یقین کیا کہ وہی ہوں اس حالت میں میں یوں کہہ رہا تھا کہ ہم ایک نیا نظام اور نیا آسمان اور نئی زمین چاہتے ہیں سو میں نے پہلے تو آسمان اور زمین کو اجمالی صورت میں پیدا کیا جس میں کوئی ترتیب اور تفریق نہ تھی۔ (کتاب البریہ صـ۷۸ و صـ۷۹)۔	قادیانی مباہلہ کی داستان صـ۶	جس کو کوئی عذر شرعی نہ ہو وہ بلا تاویل الحاد دعویٰ کرے اس کا جو شرعاً حکم ہے ظاہر ہے۔
۲۵	(۱) آپ کے حضرت عیسےٰ کے ہاتھ میں سوائے مکر و فریب کے اور کچھ نہ تھا۔ (۲) یہ بھی یاد رہے کہ آپ کو (یعنی حضرت عیسیٰ کو) جھوٹ بولنے کی بھی عادت تھی۔ (۳) آپ کا (حضرت مسیح کا) خاندان بھی نہایت پاک اور مطہر ہے۔ تین دادیاں اور نانیاں آپ کی زناکار اور کسبی عورتیں تھیں جن کے خون سے آپ کا وجود ظہور پذیر ہوا۔	خیرخواہی صـ۵ و اشتہار مسیح قادیان اور توہین انبیاء ذیشان	عیاں را چہ بیاں اور جواب الزامی میں بھی اس عنوان کا اختیار کرنا خلاف ایمان ہے۔ اس کا عنوان یہ ہے کہ اگر تمہارا قول مان لیا جائے تو یہ امور لازم آویں گے۔ نعوذ باللہ منہ اھ خصوص جب کہ انجام آتھم کے حاشیہ صـ۶ میں یہ لکھتے ہیں کہ عیسائی

رسالہ الحکم الحقانی فی حزب الآغاخانی

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین صورت مسئولہ میں کہ ہمارے شہر کٹک میں ایک شخص اطراف بمبئی کا باشندہ قوم سے خوجہ سوداگر رہتا ہے اپنے آپ کو سر آغاخاں کا مرید اور پیرو ظاہر کرتا ہے۔ اتفاق سے اس کے ہاں ایک میت ہوگئی تاجر مذکور نے اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرنا چاہا۔ اس پر یہاں کے مسلمانوں میں کچھ کشمکش پیدا ہوگئی ہے ایک فریق کی رائے ہے کہ اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں ہرگز دفن نہ کیا جائے کیونکہ سر آغاخاں دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔ اور اپنی رائے کی تائید میں امور ذیل پیش کرتا ہے۔

۱ سر آغاخاں کی تصویر کی پرستش کرتا ہے ۲ ہندوؤں کے مشہور اوتار کرشن کی مورت اپنے عبادت خانہ میں رکھ چھوڑی ہے ۳ دیوالی جو ہندوؤں کا مشہور تیوہار ہے اس میں اپنے حساب کا بہی کھاتہ تبدیل کرتا ہے۔ علاوہ اس کے اور بھی بعض مراسم شرک ادا کرتا ہے۔ ۴ شخص اپنے کھاتہ کے ابتداء میں بجائے بسم اللہ کے لفظ اوم لکھتا ہے۔ ۵ سر آغاخاں کے اندر خدا کی حلول کا معتقد ہے۔

مسلمانوں کا دوسرا فریق کہتا ہے کہ وہ کلمہ گو ہے اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہے۔ اس کو کسی طرح کافر نہیں کہہ سکتے خود تاجر صاحب سے جو دریافت کیا گیا تو اس نے بھی بیان کیا کہ میں مسلمان ہوں۔ کلمہ پڑھتا ہوں۔ عیدین کی نماز تم لوگوں کے ساتھ ملکر ادا کرتا ہوں مسلمانوں کی ضروریات میں چندہ دیتا ہوں۔ فرق صرف یہ ہے کہ میں سر آغاخاں کو اپنا رہنما اور مرشد سمجھتا ہوں جیسے عام طور پر مسلمان کسی نہ کسی پیر کے مرید ہوا کرتے ہیں

فریق اول۔ اس تمام بیان کو تاجر مذکور کی ضرورت اور مصلحت وقت پر محمول کرتا ہے۔ اب حضرت چند امور دریافت طلب ہیں۔

(سوال اول) سر آغاخانیوں کے متعلق حضور کی کیا تحقیق ہے ان کو شرعاً مسلمان کہیں گے یا کافر۔

(سوال دوم) اگر کافر ہیں تو تاجر مذکور کا اپنی صفائی میں یہ پیش کرنا کہ میں مسلمان ہوں کلمہ گو ہوں وغیرہ وغیرہ۔ اس بیان سے اس کو مسلمان سمجھا جائے گا یا نہیں۔

(سوال سوم) اگر نہیں تو ایک مدعی اسلام کی تکفیر کیسے ہوسکتی ہے۔ کافر و مسلمان ہونے کا آخر معیار کیا ہے۔

(سوال چہارم) بعض بہی خواہان قوم کا خیال ہے کہ گو تاجر مذکور شرعی نقطۂ نگاہ اسلام سے خارج ہو لیکن

اس وقت ہم مسلمانوں کو اتحاد قومی اور ترقی کی ضرورت ہے۔ لہٰذا ایسے جھگڑے بکھیڑوں کو نکالنا مناسب نہیں یہ وقت نازک ہے۔ سب مدعیان اسلام کو مسلمان کہنا اور سمجھنا چاہئے ان کو اسلام سے خارج کر کے اپنی تعداد اور مردم شماری کو گھٹانا نہیں چاہئے۔ بہی خواہان قوم اور ہمدردان اسلام کا یہ خیال شرعاً کس قدر وقعت رکھتا ہے

(سوال پنجم) سر آغا خانیوں کے معتقدات کا خواہ اسلام روادار ہو یا نہ ہو بصورت یہ امر محل طلب ہے کہ خصوصیت کے ساتھ تاجر موصوف کا بیان اور دعویٰ اسلام کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کو کافر کہیں گے یا مسلمان سمجھیں گے۔ اور ان کو مسلمانوں کے قبرستان میں جگہ دی جائے کیا معاملہ کرنا چاہئے۔

(سوال ششم) جو نام نہاد مولوی تاجر مذکور کے میت کی نماز جنازہ پڑھتے اور اس کو مسلمان کہتے اور اور لکھواتے ہیں اور اس میں کوشش کرتے ہیں ان کا کیا حکم ہے۔

(نوٹ) اسی اثناء میں گجراتی زبان میں ایک مستند دستیاب ہو گیا جس میں ان کے عقائد اور طریقہ نماز کا تذکرہ موجود ہے۔ مزید بصیرت کے لئے منسلک لفافہ ہذا ہے۔

طریقہ نماز یا اصول دعا تعلیم کردہ آغا خان

نماز پڑھو۔ نماز پڑھو۔ نماز پڑھو۔ خدا تم کو برکت دے۔ خدا کا نام لو۔ خداوند شاہ علی تم کو ایمان اور اخلاق دے۔ یا شاہ میری شام کی نماز اور دعا قبول کر۔ جو حق تم کو ملا ہیں اس کا واسطہ دیتا ہوں اے ہمارے آقا آغا سلطان محمد شاہ اس کے بعد سجدہ کرو۔ اور اگر رات کی نماز ہو تو اس طرح کہو۔ میری شام کی اور رات کی دعائیں۔ اگر صبح کی نماز ہو تو اس طرح کہو میری شام کی۔ رات کی اور صبح کی دعائیں۔ اس کے بعد سجدہ کرو۔ اور تسبیح پڑھو۔ اور حسب ذیل طریقہ پر دعا و درود پڑھو۔

تسبیح۔ میں اپنے گناہوں پر پچھتاتا ہوں۔ دو مرتبہ۔ میں سر سے پاؤں تک تیرا قصوروار اور گنہگار ہوں اے غفور رحیم شاہ میرا گناہ معاف کر۔ پیر تیری ہی عبادت کرتے ہیں۔ بندہ دعا مانگتا ہے اے سچے شاہ تو منظور رکھنے والا ہے۔ میں شاہ کے اس فرمان کو سر اور آنکھوں پر رکھتا ہوں جو پیر کے ذریعہ مجھکو ملا ہے یہ کہکر تسبیح زمین پر رکھدو۔ اور نیچے بتایا ہوا ورد کرو۔

تسبیح۔ سبحان اللہ۔ الحمد للہ۔ لا الہ الا اللہ۔ اللہ اکبر۔ لا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ الرحمن ذی الجلال والاکرام۔ ان تمام صفتوں سے بنا ہوا قدوس۔ سب پر طاقتور خدا۔ ایران کے ضلع محلات میں نسل کا

جسم بیکر شتر باپ کی پیٹھ سے نکلا۔ آخر خدا ہو جانے کے بعد سترھویں اوتار کے نطفہ سے۔ اڑتالیسواں امام۔ دسواں بے عیب اوتار ہمارا خداوند آغا سلطان محمد شاہ داتا۔ اس کے بعد سجدہ کرو حق شاہ اچھا دنیا اور زمین کا شاہ خلیفہ اور، اور گدی کے جانشینوں کے نام کا وظیفہ کرو۔ دنیا اور زمین کے اچھوں کا نام یہ ہے۔ شاہ کے خلیفہ ابو طالب ولی کا نام حسب ذیل۔

م۱ ہمارا سچا خداوند شاہ علی م۲ ہمارا سچا خداوند شاہ حسین م۳ ہمارا سچا خداوند شاہ زین العابدین م۴ ہمارا سچا خداوند شاہ محمد باقر م۵ ہمارا سچا خداوند شاہ جعفر صادق م۶ ہمارا سچا خداوند شاہ اسمٰعیل م۷ ہمارا سچا خداوند شاہ محمد ابن اسمٰعیل م۸ ہمارا سچا خداوند شاہ رفیع احمد۔ بکذا الی م۹ م۴۶ م۴۷ ہمارا سچا خداوند شاہ آغا علی شاہ م۴۸ ہمارا سچا خداوند شاہ آغا محمد شاہ داتا۔

اور اس وقت کی امامت کا مالک خداوند زماں۔ امام شیخ المشائخ۔ امامت کی طاقت رکھنے والا مولا۔ آغا سلطان محمد شاہ داتا۔ بیشمار کروڑوں آدمیوں کا دستگیر۔ اس وقت کی امامت کا مالک۔ اے شاہ جو حق تمکو ملا ہے۔ بطفیل اس کے اپنے حضور میں میری دعا منظور کرلے ہمارے خداوند آغا سلطان محمد شاہ۔

منقول از رسالہ تقویۃ الایمان بزبان گجراتی۔

(الجواب) اول چند مقدمات ممہد کرتا ہوں (الف) قال اللہ تعالیٰ۔ لقد کفر الذین قالوا ان اللہ ہو المسیح ابن مریم (ب) قال اللہ تعالیٰ ما جعل اللہ من بحیرۃ ولا سائبۃ ولا وصیلۃ ولا حام ولکن الذین کفروا یفترون علی اللہ الکذب (ج) قال اللہ تعالیٰ ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار (د) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا واکل ذبیحتنا فذلک المسلم رواہ البخاری (ہ) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آیۃ المنافق ثلث رواہ الشیخان۔ زاد مسلم وان صام وصلی وزعم انہ مسلم (و) عن حذیفۃ قال انما النفاق کان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاما الیوم فانما ہو الکفر او الایمان رواہ البخاری (ز) فی اللمعات فی شرح الحدیث ای حکمہ بعدم التعرض لاعلانہم والستر علیہم کان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لمصالح کانت مقتضیۃ علی ذلک الزمان اما الیوم فلم یبق ذلک للمصالح فحیث ان علمنا انہ کافر سرا قتلناہ حتی یؤمن (ح) فی رد المحتار احکام المرتد تحت قول الدر المختار لان التلفظ بہا صار علامۃ علی الاسلام ما نصہ لانہ بقولہ صار الی ان ما کان فی زمن الامام محمد تغیر الامر فی زمننا ما کانوا یمتنعون عن النطق بہا فلم تکن علامۃ الاسلام فلذا

اخرطوا اسمہا التبری لیطلع زمرہ ان کان الھدایۃ فنقل عبارت علامۃ الاسلام لان الایمان بجمیع الامر المسلم الخ (ط)
فی الدر المختار الکلام غسل المیت فرع فیہم کل فرق مبتدع حتی ولم الخ (ی) فی مختصر المعانی بحث الاسناد مانصہ
وقولنا فی التعریف بتاول یخرج نحو ما مر من قول الجاھل انبت الربیع البقل اسناد الانبات عن الربیع الخ وفیہ
بحث وجوب القرینۃ للاسناد المجازی مانصہ وصدورہ عطف علی استحالۃ ای وکصدورہ عن
الموحد فی مثل اشاب الصغیر الخ۔ آیات وروایات وعبارات بالا سے امور مستفاد ہوئے۔
اول۔ حلول کا قائل ہونا کفر ہے (آیت الف) ثانی جو رسوم اور عادات کفار کے ساتھ ایسی خصوصیت
رکھتے ہوں کہ بمنزلہ ان کے شعار کے ہو گئے ہوں اگر عرفاً وہ شعار مذہبی سمجھے جاتے ہوں وہ بھی کفر ہیں۔
(آیت ب) اسی اصل پر فقہا نے شد زنار کو کفر فرمایا ہے۔ ورنہ تشبہ بالکفار میں جو مستلزم رکون الی الکفار
ہونیکے سبب معصیت حرام ہے (آیت ج) جس طرح عادات مخصوصہ بالمسلمین دلیل اسلام ہیں۔
(روایت د) بشرطیکہ کوئی شیئی دلیل کفر کی نہ ہو۔ ورنہ کفر ہی کا حکم کیا جائیگا لقولہ تعالیٰ ان الذین یکفرون
باللہ ورسلہ ویریدون ان یفرقوا بین اللہ ورسلہ ویقولون نؤمن ببعض ونکفر ببعض ویریدون ان یتخذوا
بین ذلک سبیلا۔ اولئک ھم الکفرون حقا۔ اور اسلام کی وجہ واحد کو کفر کی وجوہ متعددہ پر ترجیح اسی وقت
ہے جبکہ وہ وجوہ کفر محتمل ہوں متیقن نہ ہوں (ثالث) موجبات کفر کے ہوتے ہوئے محض دعویٰ اسلام وصلوٰۃ
وصیام واستقبال بیت الحرام ترتب احکام اسلام کے لئے کافی نہیں۔ جب تک ان موجبات سے تائب نہ ہو
جاوے۔ (روایت ہ) (رابع) باوجود ثبوت کفر کے اسلام ظاہر کرنیوالوں کیساتھ بنا بر مصالح اسلامیہ مسلمانوں
کا سا برتاؤ کرنا گو بعض اوقات ان کے کفر کا بھی ظہور ہو جاتا تھا کما نقل عنھم قولھم انؤمن کما آمن السفھاء
ونحوہ مخصوص تھا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک کے ساتھ۔ اب وہ حکم باقی نہیں رہا۔ (روایت
وعبارات ز) بلکہ بعض احکام کے اعتبار سے خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اخیر عہد میں معاملہ کالمسلمین میں
تغیر ہو گیا تھا چنانچہ آیت ولا تصل علی احد منھم مات ابدا ولا تقم علی قبرہ میں مصرح ہے۔ والنھی عن الزیارۃ
یستلزم النھی عن الدفن فی مقابر المسلمین لان الدفن یستلزم الزیارۃ عادۃ۔ البتہ تعرض بالقتل والنھب
کی ممانعت باقی رہ گئی تھی۔ خامس جو کافر اصول اسلامیہ کا بھی مقر ہو اس کے حکم بالاسلام کیلئے محض
الفاظ کلمتی الشہادۃ کافی نہیں جب تک اپنی کفریات سے تبری کا اعلان نہ کرے۔ (عبارت ح) سادس کافر
کا مقابر مسلمین میں دفن کرنا جائز نہیں۔ (عبارت ط) سابع جس شخص کا کفر ثابت ہو جائے اس کے اقوال و

اقسام محتملۃ الکفر والاسلام میں تاویل کرنیسے اس کا کفر مانع ہوگا (عبارت ی) اب مقدمات کے بعد سب سوالات کا جواب ظاہر ہے مگر تبرعاً مجدداً بھی عرض کرتا ہوں سوال میں دو قسم کے امور مذکور ہیں ایک قسم وہ جو یقیناً موجب کفر ہیں جیسے تصویر کی پرستش کرنا یا کرشن کی تصویر عبادت خانہ میں رکھنا جو شعار کفار کا ہے۔ یا بجائے بسم اللہ کے لفظ اوم لکھنا کہ یہ بھی اُن کا شعار ہے۔ یا حلول کا قائل ہونا جو سوال کی تمہید اور ترکیب نماز کے آغاز میں مذکور ہے۔ اور دوسری قسم وہ جو صرف محتمل کفر ہیں جیسے دیوالی سے بھی کھاتہ کا حساب شروع کرنا یا مقتداؤں کو لفظ خداوند سے خطاب کرنا یا اُن سے دعائیں مانگنا بس قسم اول پر تو حکم بالکفر ظاہر ہے (للاصل الاول والثانی) اور قسم ثانی کا صدور اگر مسلمان سے ہوتا تو اس میں تاویل کرکے ابتلاء یا معصیت پر محمول کیا جاتا مگر جب اس کا صدور کافر سے ہے تو تاویل کی ضرورت نہیں (للاصل السابع) اور ان کفریات کے ہوتے ہوئے کہ ایسے شخص کا دعویٰ اسلام کافی ہے نہ اس کا نمازی اور روزہ دار ہونا کافی ہے نہ اس پر نماز جنازہ جائز ہے نہ مقابر مسلمین میں دفن کرنا جائز ہے (للاصل الثالث والسادس) اور نہ مصلحت کے سبب کافر کو مسلمان کہنا یا اس کے ساتھ مسلمانوں کا سا معاملہ کرنا جائز ہے (للاصل الرابع والخامس) البتہ بلا ضرورت کسی سے لڑائی جھگڑا کرنا بھی نہ چاہیے۔ اور ایسے مصالح کی بناء پر ایسی رعایت کرنا اُن مصالح سے زیادہ مفاسد کا موجب ہوجاتا ہے۔ کیونکہ وہ مصالح تو محض دنیوی ہیں۔ اور مفاسد دینیہ۔ اُن مفاسد کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ان کفریات کے ہوتے ہوئے کسی کو مسلمان کہا جائے گا تو ناواقف مسلمانوں کی نظر میں ان کفریات کا قبح خفیف ہوجائے گا اور وہ آسانی سے ایسے گمراہوں کے شکار ہوسکیں گے تو کافروں کو اسلام میں داخل کہنے کا انجام یہ ہوگا کہ بہت سے مسلمان اسلام سے خارج ہوجاویں گے کیا کوئی مصلحت اس مفسدہ کی مقاومت کرسکے گی ایسے ہی مصالح و مضار کے اجتماع کا یہ فیصلہ فرمایا گیا ہے۔ قال تعالیٰ قل فیھما اثم کبیر و منافع للناس و اثمھما اکبر من نفعھما۔ قال تعالیٰ یدعوا لمن ضرہ اقرب من نفعہ۔ واللہ اعلم۔

تمت رسالۃ الحکم الحقانی۔ ذی الحجہ ۱۳۵۱ھ

رسالہ شق الجیب عن حق الغیب

سوال۔ حضرت دام برکاتہم آمین۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ اس پرچہ میں جو عبارات درج ہیں اس سے بھی بدعتی نے حضور پرنور صلی اللہ علیہ وسلم کا علم محیط ثابت کیا ہے۔

(۱) لقد ترکنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وما یحرک طائر جناحیہ الا ذکر لنا منہ علما ھذا تمثیل لبیان کل شیء تفصیلا تارۃ واجمالا اخری۔

طبرانی میں لکھا ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان اللہ رفع لی الدنیا فانا انظر الیھا والی ما ھو کائن فیھا الی یوم القیمۃ کانما انظر الی کفی ھذہ ان اللہ قد رفع ای اظھر وکشف لی الدنیا بحیث احطت بجمیع ما فیھا

یہ سب عبارتیں زرقانی شرح مواہب جلد سابع مسئلہ غیب اور ازالۃ القرآن میں مذکور ہیں۔

(۲) کتاب الابریز ص ۲۲۹ مطبوعہ مصر وعندنا العلم صلی اللہ علیہ وسلم من العرش الی الفرش ویطلع علی جمیع ما فیہ وما فوقہ احسن۔

(۳) ملا علی قاری حنفی کی شرح قصیدہ بردہ قلمی میں ہے تحت شعر ومن علومک علم اللوح والقلم ویکون علومھما من علومہ صلی اللہ علیہ وسلم لان علومہ تتنوع الی الکلیات والجزئیات وحقائق ومعارف وعوارف تتعلق بالذات والصفات وعلمھما انما یکون نھرا من بحور علمہ وحرفا من سطور علمہ۔ اور حالانکہ لوح محفوظ میں کل کائنات ذرہ ذرہ کا علم مذکور ہے۔

(۴) اور کیا آدم علیہ الصلوۃ والسلام کو کل کائنات عالم ماضیہ و مستقبلیہ کلیات و جزئیات کا علم تھا جو کہ بظاہر وعلم آدم الاسماء کلہا سے استغراق تام حقیقی مفہوم ہوتا ہے۔

(۵) قال فی کتاب الابریز ثم الارواح مختلفۃ فی ھذا التمییز علی قدر الاطلاع فمن الارواح من ھو اقوی فی الاطلاع ومنھا من ھو ضعیف واقوی الارواح فی ذلک روحہ صلی اللہ علیہ وسلم فانھا لم یحجب عنھا شیء من العالم فھی مطلعۃ علی عرشہ وعلوہ وسفلہ ودنیاہ واخرتہ ونارہ وجنتہ لان جمیع ذلک خلق لاجلہ صلی اللہ علیہ وسلم فتمییزہ علیہ السلام خارق لھذہ العوالم باسرھا فعندہ تمییز فی اجرام السموات من این خلقت ومتی خلقت ولم خلقت والی این تصیر فی جرم کل سماء وکذا ما تحتھا من العوالم ولیس فی ھذا مزاحمۃ للعلم القدیم الازلی الذی لا نھایۃ لمعلوماتہ وذلک لان متعلق العلم القدیم لم ینحصر فی ھذا العالم فان اسرار الربوبیۃ واوصاف الالوھیۃ التی لا نھایۃ لھا لیست من ھذا العالم فی شیء۔ ثم الروح انما حیث الذات انما تاھل للتمییز فلذلک کانت ذاتہ الطاھرۃ صلی اللہ علیہ وسلم تمیز ذلک التمییز السابق وتخرق بہ العوالم کلھا فسبحان من شرفھا وکرمھا واقدرھا علی ذلک۔

(۶) قال في موضع اٰخر قال لي الشيخ عبد العزيز قدس سره ولقد رأيت وليا بلغ مقاما عظيما وهو ان يشاهد المخلوقات الناطقة والصامتة والوحوش والحشرات والسموات ونجومها والارضين وما فيها او كرة العالم تستمد منه ويسمع اصواتها وكلامها في لحظة واحدة ويعطي كل واحد ما يحتاجه و يعطي ويمنع من غير ان يشغل هذا عن هذا بل اعلى العالم واسفله بمنزلة من هو في حيز واحد عنده ثم برهم هذا الولي فينظر فيرى امد حد من غيره وهو النبي صلى الله عليه وسلم ويرى مد النبي صلى الله عليه وسلم من الحق سبحانه فيرى الكل منه تعالى۔

(۷) وفي موضع اٰخر واعظم الارواح علما واكثرها اطلاعا روحه عليه الصلوة والسلام لانها يعسوب الارواح فهي مطلعة على جميع ما في العوالم كما سبق دفعة واحدة من غير ترتيب ولا تدريج ولما وقع الامتزاج بينها وبين ذاته الطاهرة صلى الله عليه وسلم امدتها بعدم الغفلة حتى صارت الذات مطلعة على جميع ما في العالم مع عدم طروق الغفلة لها الا لكن الاطلاع ليس مثل الاطلاع فان اطلاع الروح دفعة من غير ترتيب واطلاع الذات على سبيل التدريج والترتيب بمعنى انها متى توجهت اليه في العالم الا وتعلمه لكن علمه لا يحصل الا بالتوجه فاذا توجهت الى شيء اٰخر علمته وهكذا حتى تاتي على ما في العالم فلها التسلط في العلم على ما في العالم ولكن بتوجه بعد توجه ولا تعلق الذات ما تعلق الروح من حصول ذلك دفعة واحدة ولكن يشتركان في عدم الغفلة فانه في الروح على نحو ما سبق تقديره واما في الذات فهو بالنسبة الى توجهها بمعنى انها اذا توجهت الى شيء لا يعزب عنها ولا يحجبها اذ توجها اليه سهو والغفلة ولا نسيان واما اذا لم تتوجه اليه فانها قد تغفل عنه ويقع لها فيه السهو والنسيان ولهذا قال صلى الله عليه وسلم كما في صحيح البخاري انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني قال ذلك صلى الله عليه وسلم حين وقع السهو ولم يشعر به۔

الجواب

اصول موضوعہ ۱۔ عقائد قطعیہ کیلئے ضرورت ہے دلیل قطعی کی جو ثبوتاً بھی قطعی ہو اور دلالۃً بھی قطعی ہو۔
۲۔ عقائد ظنیہ کیلئے دلیل ظنی کافی ہے بشرطیکہ اپنے اقویٰ کیساتھ معارض نہ ہو ورنہ دلیل اقویٰ ماخوذ ہوگی اور یہ دلیل متروک ہوگی اور اگر مماثل کیساتھ معارض ہوگی تو دلائل مابعد کی طرف رجوع کرینگے۔ اگر دلائل مابعد بھی متعارض ہوں گے دونوں شقوں کے قائل ہونے کی گنجائش ہوگی ۳۔ عقائد قطعیہ میں تو کسی غیر معصوم کا

کلام حجت نہ ہوگا اور عقائد ظنیہ میں غیر مجتہد کا کلام حجت نہ ہوگا بلکہ خلاف دلیل ہونے کی صورت میں وہ غیر مجتہد اگر مقبول ہے تو اس کے کلام میں تاویل کیجائے گی ورنہ رد کردیا جائے گا ان مقدمات کے بعد عرض ہے کہ علم غیب بلا واسطہ کا یا علم غیب غیر متناہی کا گو بواسطہ ہو خواص باری تعالیٰ سے ہونا عقیدہ قطعیہ اور نصوص قطعیہ سے ثابت ہے غیر باری تعالیٰ کیلئے اس کا قائل ہونا کفر و شرک ہے اور کوئی مسلم اس کا قائل نہیں اور علم غیب متناہی اور بواسطہ ممکن کیلئے ممکن الثبوت اور ثابت بھی ہے پھر اس میں مطلق کا درجہ تو ہر ذی شعور کیلئے مشاہدہ سے ثابت ہے اور اس میں بھی کسی کو کلام نہیں اور اس میں خاص مقدار کے درجہ کا ثبوت محتاج نقل ہے پھر وہ نقل اگر قطعی ہے تو اس کا ثبوت قطعی ہے اور اگر ظنی ہے تو اس کا ثبوت ظنی ہے اس ہی تفصیل کیساتھ جو مقدمہ سے میں مذکور ہوئی ہے اب عبارات منقولہ سوال میں نظر کرنا چاہئے۔ اور میرے پاس اس وقت کتابیں نہیں ورنہ اس سے زیادہ لکھنے کا بھی احتمال تھا۔

عبارت اولیٰ۔ اس کا حصہ اولیٰ معلوم نہیں کس کا قول ہے اور بدون تعیین قائل حجت نہیں (مقدمہ ۲) دوسرا حصہ طبرانی کی روایت ہے اس میں صرف علم متناہی ما هو كائن الى يوم القيامة ثابت ہوتا ہے سب سے پہلے اس کے رجال کی تحقیق کی ضرورت ہے بدون اس کے اس سے احتجاج ہی نہیں ہوسکتا اور اگر فرضاً سب کا عادل ثقہ ہونا بھی ثابت ہوجائے تو خبر واحد ہے جو ثبوتاً ظنی ہے پھر معارض ہے اپنے سے مافوق دلائل سے خود قرآن مجید میں ہے وما علمناه الشعر الآية حالانکہ صنعت شعر بھی ما فی الدنیا میں داخل ہے۔ نیز قرآن مجید میں ہے۔ ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم اس میں اقرب الاشیاء الیہ یعنی بعض منافقین کا آپ کو علم نہ ہونا منصوص ہے اور چونکہ یہ آیت غزوہ تبوک کے قصہ میں نازل ہوئی ہے جو آپ کی آخر عمر میں واقع ہوا ہے اسلئے اس سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ آخر عمر تک بعض اشیاء آپ سے مخفی رکھی گئیں اور احادیث صحیحہ میں آپ کا تحقیق واقعات کیلئے قاصدوں کو بھیجنا بعض امور میں مشورہ اور رائے مناسب دریافت کرنا معنیً متواتر ہے اور تاریخ معلوم نہیں اس لئے تعارض کا حکم کیا جائے گا نیز حدیث انك لا تدری ما احدثوا بعدك۔ نص ہے اس میں کہ آخر عمر تک بھی بہت سے واقعات ایسے مخفی رہے پس عدم علم کی تاریخ کے تقدیم کا احتمال بھی نہ رہا پس لامحالہ روایت طبرانی اگر صحیح ہے تو ماؤل اور خاص ہوگی اُن علوم کے ساتھ جن کو منصب نبوت سے تعلق ہے اور اس کا کوئی منکر نہیں اور صحیح الاسناد نہیں تو پھر نہ حجت ہے نہ جواب کی حاجت ہے۔

عبارت ثانیہ۔ کتاب الابریز کی سو اول تو وہ غیر معصوم غیر مجتہد کا کلام ہے جو حجت نہیں ثانیاً اس سے بھی

علم متناہی ثابت ہوتا ہے اگر اس کو عام کہا جائے تو اُن دلائل اقوی سے معارض ہے جن کا ذکر عبارت اولی کی تحقیق میں ہو چکا ہے من قولہ خود قرآن مجید الی قولہ معنی متواتر ہے اور اگر عام نہ کہا جائے بلکہ علم نبوت کیساتھ خاص کہا جائے تو پھر خصم کے دعوے سے اس کو مس ہی نہ ہوگا۔

عبارت ثالثہ۔ ملا علی قاریؒ کا قول اول تو غیر معصوم غیر مجتہد کا قول ہے پھر اس سے بھی علم متناہی ثابت ہوتا ہے۔ پھر اگر عام کہا جائے تو وہی تعارض جو عنقریب مذکور ہوا اور اگر خاص کہا جائے تو پھر کچھ مضر نہیں اور متعلق بالذات کی قید اس تخصیص کی تائید کرتی ہے اور بعض الفاظ کی ترکیب غلط ہونے سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ عبارت ناتمام یا غلط نقل کی گئی ہے اور اس عبارت کے تحت میں سائل کا قول کہ لوح محفوظ میں کل کائنات ذرہ ذرہ کا علم مذکور ہے اھ۔ اس سے اگر علم غیر متناہی مراد ہے تو اس پر دلیل قائم کرے اور اگر متناہی مراد ہے تو مضر نہیں۔ کما مر۔ نیز ملا علی قاری کے قول کے معنے یہ ہو سکتے ہیں کہ حضور کے اصل علوم کا تعلق ان کلیات وجزئیات حقائق ومعارف سے ہے جو ذات وصفات سے متعلق ہیں اور لوح وقلم کے علوم کائنات عالم سے متعلق ہیں اور شرف علم کا شرف معلوم سے ہوتا ہے پس اس شرف کے تفاوت سے دونوں علموں میں وہ نسبت ہے جیسی نہر اور بحر میں اور حرف اور سطر میں گو دونوں علم ایک جنس سے نہ ہوں جیسے نہر کا پانی اور بحر کا پانی ایک جنس سے نہیں ہوتے پس اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کا لوح وقلم کے علوم پر مشتمل ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔

عبارت رابعہ۔ بالکل ناتمام ہے معلوم نہیں اس سے کیا مقصود ہے آیا محض استفسار ہے یا استدلال اپنے مدعا پر۔ اگر محض استفسار ہے تو جواب یہ ہے کہ استغراق حقیقی کی کوئی دلیل نہیں بلکہ احتمال ہے کہ خاص وہی اسماء مراد ہوں جن کا تعلق شان خلافت آدمیہ سے تھا اور اگر استدلال مقصود ہے تو اس کی تقریر موجود تو ہے نہیں لیکن شاید یہ تقریر ہو کہ جیسا آدم علیہ السلام کا علم محیط تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بدرجہ اولی محیط ہوگا تو جواب یہ ہے کہ اول تو استغراق حقیقی ہی ثابت نہیں کما ذکر انفا اور پھر اگر مان بھی لیا جائے تو صرف اسماء کا ہوگا نہ جمیع کائنات کا اور پھر وہ بھی متناہی اس لئے لامتناہی کہ اسماء کی بھی محال ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم کا محیط ہونا اس سے کیسے ثابت ہوا۔

عبارت خامسہ۔ اول تو غیر معصوم غیر مجتہد کا کلام پھر کوئی دلیل قوی وارد نہیں کی نہ نقلی جیسا ظاہر ہے اور نہ عقلی کیونکہ جو مذکور ہے من قولہ لان جمیع ذلک الخ وہ مستلزم مدعا کو نہیں کیونکہ کسی کیلئے کسی چیز کا پیدا ہونا

مستلزم اُس کے علم کو نہیں چنانچہ ارشاد ہے ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا اور یقیناً ہم کو جمیع ما فی الارض
کا علم نہیں پس ماؤل ہوگا کہ غلبۂ محبت و عشق سے یہ مبالغہ آمیز کلام صادر ہوگیا۔

عبارت سادسہ۔ اگر اس کو ظاہر پر رکھا جاوے تو اس ولی کے علم کا بھی محیط ماننا لازم آتا ہے اور اگر علم
محیط نہیں کہ نبی سے مستمد ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی علم محیط نہ ہوگا کہ حق تعالیٰ سے مستمد ہیں۔

عبارت سابعہ۔ اول تو اپنے اطلاق سے کسی مدعا میں نص نہیں پھر وہی جواب اس کا بھی ہے کہ غیر معصوم غیر
مجتہد کا کلام۔ پھر بے دلیل ہے وہی تاویل ہوگی۔ صدر وہ عن غلبۃ المحبۃ والعشق خلا محبۃ فیہ لاسیما بمقابلۃ
ما ھو اقوی منہ۔ م ربیع الثانی [illegible]ھ۔ تمام شد رسالہ شق الجیب عن حق الغیب

ضمیمہ رسالہ شق الجیب مشتمل بر یک سوال و جواب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ خاکسار حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ کا ظاہری اور روحانی فیض یافتہ ہے۔
اور مشائخ دیوبند کے توسل اور اُن کے مسلک کو نجات یقین کرتا ہے اور یہی حال ان تمام حضرات کا ہے جو
مجلس مستشار العلماء پنجاب سے وابستہ ہیں۔ یہاں لاہور میں ایک صاحب ہیں جنہوں نے عوام میں اپنے آپ کو
دیوبندی مشرب مشہور کر رکھا ہے جو حقیقت حال کے سراسر خلاف ہے ان بزرگوار کا وتیرہ ہے کہ ماہ بماہ کوئی
نہ کوئی رسالہ شائع کرتے رہتے ہیں۔ اس ماہ میں بالخصوص ایک کتاب بنام صد حدیث شائع کی جو رسائل
مذمت ہے یہ کتاب تمام تر نام اور حیثیت سے مولوی صاحب مذکور کے دوسرے رسائل کی طرح ناقابل التفات
ہے مگر اس کو کیا کیا جائے کہ آج پندرہ روز سے اس کتاب کی ایک عبارت کی وجہ سے تمام لاہور فتنہ و فساد کا
مرکز بنا ہوا ہے مشائخ دیوبند کو عموماً اور ذات گرامی کو خصوصاً بریلویوں کی طرف سے نشانہ طعن و تشنیع بنایا
جا رہا ہے عام جلسوں میں کہا جاتا ہے کہ یہ عبارت معلوم تمام دیوبندیوں کا مسلک ہے۔ ہمارے جگر میں سن سن
کر ناسور ہوگئے ہیں اس لئے قبلہ سے التجا ہے کہ اس عبارت کے متعلق اپنا مسلک واضح فرمائیں۔ عبارت حسب
ذیل ہے۔ عن ام العلاء الانصاریۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللہ لا ادری واللہ لا
ادری وانا رسول اللہ ما یفعل بی ولا بکم۔ تشریح: حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے وجود
اقدس سے علم غیب کی نفی فرماتے ہیں کہ جو آپ کے حق میں متعدد ہے یا دوسروں کے حق میں علم الٰہی میں
منحصر ہے اس کا علم نہیں رکھتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ کو اپنی نجات کا بھی یقین نہیں کیونکہ دوسری

احادیث اس کے خلاف ہیں" (گلدستہ صد احادیث نبوی صفحہ ۲۳) یہ عبارت ہماری جماعت کو تین طرح سے کھٹکتی ہے (۱) کیا وجود اقدس سے متعلق علم غیب کی نفی مسلمانوں میں سے کسی کا مذہب ہے؟ حالانکہ واقعات سراسر اس کے خلاف ہیں۔ قرآن حکیم کتاب الفتن کتاب الملاحم۔ کتاب اشراط الساعۃ وغیرہ کے بالکل خلاف ہے (۲) مقدر اور نجات میں وجہ فرق معلوم نہیں کہ مقدر کا تو اصلا علم نہیں اور نجات کا یقین ہے بظاہر یہ متعارض غلط بیانی اور جہالت ہے (۳) پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ دوسری روایات اس کے خلاف ہیں گویا (عیاذا باللہ معاذ اللہ) انبیاء علیہم السلام بے تکی باتیں بھی کہتے ہیں جہاں ایک نہ بنے دوسری بنائی جائے۔ حالانکہ مولوی صاحب کو اس حدیث کا کوئی صحیح محمل بیان کرنا چاہئے تھا جیسا شروح شفا وغیرہ میں مذکور ہے۔ قبلہ کا یہ ہے عبارت اور یہ ہیں شکوک غایت اوب التجا ہے کہ آپ اس عبارت کے متعلق اپنا مسلک بیان فرمائیں تاکہ ہم وابستگان اپنا دامن پاک کر سکیں اور ہمارے لئے باعث اطمینان ہو۔

الجواب - علم غیب مخلوق کے متعلق اثباتا و نفیا نصوص مختلف عنوانات سے وارد ہیں گو معنوں میں اختلاف نہیں۔ بعض نصوص مع ترجمہ بطور نمونہ کے ذکر کرتا ہوں۔ اور ترجمہ میں یہ مصلحت ہے کہ معنوں کا عدم اختلاف ظاہر ہو جائے۔

اول - قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الانعام قل لا اقول لکم عندی خزائن اللہ ولا اعلم الغیب الآیۃ یعنی آپ (ان لوگوں سے) کہہ دیجئے کہ (میں جو دعویٰ رسالت کا کرتا ہوں تو اس کی ساتھ) نہ تو میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ میرے پاس (یعنی میری قدرت میں) اللہ تعالیٰ کے (تمام مقدورات کے) خزانے ہیں (کہ جب مجھ سے کسی امر کی فرمائش کی جائے اس کو اپنی قدرت سے ظاہر کر دوں) اور نہ میں (یہ کہتا ہوں کہ میں) تمام غیبوں کو (جو کہ معلومات الٰہیہ ہیں) جانتا ہوں (جیسا کبھی کبھی براہ عناد اس قسم کی باتیں پوچھتے ہو کہ قیامت کب آئیگی شعر)

ثانی - قال اللہ تعالیٰ ایضا فی سورۃ الانعام وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمہا الا ہو یعنی اللہ ہی کے پاس (یعنی اسی کی قدرت میں) ہیں خزانے تمام مخفی اشیاء کے (ان میں سے جس چیز کو جس وقت اور جس قدر چاہیں ظہور میں لے آتے ہیں مطلب یہ کہ اور کسی کو ان پر قدرت نہیں اور جس طرح قدرت تامہ ان کے ساتھ خاص ہے اسی طرح علم تام بھی چنانچہ) ان (خزائن مخفیہ مقدورات) کو کوئی نہیں جانتا بجز اللہ تعالیٰ کے۔

ثالث - قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الاعراف یسئلونک عن الساعۃ ایان مرسٰہا۔ قل انما علمہا عند ربی لا یجلیہا لوقتہا الا ہو الی قولہ قل انما علمہا عند اللہ ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔ یعنی یہ لوگ آپ سے قیامت کے متعلق سوال

کہتے ہیں کہ اس کا وقوع کب ہوگا آپ فرما دیجئے کہ اس کا علم یعنی کب واقع ہوگی صرف میرے رب ہی
کے پاس ہے دوسرے کسی کو اس کی اطلاع نہیں اس کے وقت پر اس کو سوا اللہ کے کوئی ظاہر نہ کریگا
وارد ہوگا ظاہر کرنا یہ ہوگا کہ اس کو واقع کر دے گا اس وقت سب کو پوری خبر ہو جاوے گی اس سے قبل کسی کو
جتلانے کے طور پر بھی اس کو ظاہر نہ کیا جاوے گا آگے ارشاد ہے کہ آپ فرما دیجئے کہ اس کا علم خاص
اللہ ہی کے پاس ہے لیکن اکثر لوگ اس بات کو نہیں جانتے (کہ بعض علوم حق تعالیٰ نے اپنی حکمت سے
مخفی رکھے ہیں انبیاء علیہم السلام کو بھی تفصیلاً اطلاع نہیں دی) ف اس آیت سے اور حدیث
ما المسئول عنہا باعلم من السائل وغیرہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تعیین و تشخیص وقت قیامت کی
حضور ﷺ کو بھی مخفی تھی اور بعض روایات جو تعیین کے باب میں آئی ہیں کہ دنیا کی عمر سات ہزار سال کی ہے
اول وہ قوت میں قرآن و حدیث صحیحین کے برابر کیا نصف بھی صحیح السند نہیں دوسرے ماؤل ہو سکتی ہیں
کسی غالب حساب پر لیجئے۔ وقال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الاعراف قل لا املک لنفسی نفعا ولا ضرا الا ما شاء
اللہ ولو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر وما مسنی السوء یعنی آپ کہہ دیجئے کہ میں خود اپنی ذات خاص
کے لئے بھی چہ جائیکہ دوسروں کے لئے کسی نفع کے حاصل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا اور نہ کسی ضرر کے
دفع کرنے کا اختیار رکھتا ہوں مگر اتنا ہی کہ جتنا خدا تعالیٰ نے چاہا ہو کہ مجھکو اختیار دے دیں اور اگر میں
غیب کی باتیں (امور اختیاریہ کے متعلق) جانتا ہوتا تو میں اپنے لئے بہت سے منافع حاصل کر لیا کرتا اور کوئی
مضرت مجھ پر واقع نہ ہوتی اور اب چونکہ علم غیب نہیں اس سے بعض اوقات منافع و مضرت کا علم نہیں ہوتا
بلکہ گاہے بعض منافع کو مضر و مضر کو نافع سمجھ لیا جاتا ہے۔ وقال اللہ تعالیٰ فی سورۃ النمل قل لا یعلم
من فی السموات والارض الغیب الا اللہ یعنی آپ کہہ دیجئے کہ جتنی مخلوقات آسمان اور زمین میں موجود
ہیں ان میں سے کوئی بھی غیب کی بات نہیں جانتا بجز اللہ تعالیٰ کے یعنی اللہ تعالیٰ ہی کو تمام غیب
معلوم ہے اور کسی کو بے بتائے کچھ بھی معلوم نہیں ہے سب ادرس۔ وقال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الاحقاف قل ما کنت
بدعا من الرسل وما ادری ما یفعل بی ولا بکم یعنی آپ کہہ دیجئے کہ میں کوئی انوکھا رسول تو ہوں نہیں جس پر تمہارے
لئے وجہ تعجب ہو کہ انوکھا ہوتا اگر میں ہی ابتداء رسالت نہیں چنانچہ مجھ سے پہلے پیغمبر تھے باوجود ان کے
میں بھی پیغمبر تھے تو انوکھا ہوتا اور سبب تعجب ہو سکتا تھا کہ وہ تعجب زائل کر دیا جائے۔ لیکن یہاں تو تعجب
بھی نہ ہونا چاہئے کیونکہ مجھ سے پہلے بہت سے پیغمبر آچکے ہیں جن کی خبر تم نے بھی سنی ہے اور اسی طرح کی

ف ۔ وجہ مشابہت دونوں آیتوں کی استثنائے رسل کا بعض مغیبات کے علم میں خواہ استثناء متصل ہو یا منفصل اور اس آیت سے کسی کو شبہ نہ ہو کہ جو علم غیب خاصہ حق باری تعالیٰ ہے اس میں رسل کی شرکت ہو گئی کیونکہ خواص باری تعالیٰ سے وہ امر ہے۔ اس علم کا ذاتی ہونا اور اس کا محیط بالکل ہونا یہاں ذاتی اس لئے نہیں کہ دی ہوئی ہے اور محیط اس لئے نہیں کہ بعض امور خاص پر اطلاع ہے پس یہ بالمعنی الاعم ہے نہ کہ بالمعنی الاخص۔ خوب سمجھ لو۔ یہ اس باب میں مختصر نصوص مع تفسیر تھیں ان سب سے چند امور مستفاد ہوئے۔

اول ۔ تحقیق مسئلہ کی کہ علم ذاتی و علم محیط بالکل بحیث لا یشذ منہ شئی خواص باری تعالیٰ سے ہے اس میں کوئی دوسرا شریک نہیں نہ نبی نہ رسول۔

دوم ۔ اللہ تعالیٰ نے علوم غیبیہ میں سے بعض مخلوق کو بعض علوم عطا فرمائے ہیں اور ان میں سب سے زیادہ حضرات انبیاء و ملائکہ علیہم السلام کو اور پھر ان سب سے بھی زیادہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو علوم عطا فرمائے ہیں نصوص متواترہ شرعیہ کے ایک ایک جزو کا اسی طرح امور تکوینیہ متناسبہ منصب نبوت کی ایک ایک جزئی کا علم آپ کو عطا فرمایا گیا ہے اور بعض کا عطا نہیں فرمائے جن میں بعض کا عطا ہونا اور بعض کا عطا نہ ہونا متفق علیہ ہے اور بعض جزئیات کا عطا ہونا نہ ہونا مختلف فیہ ہے مثلاً قیامت کا علم یا جمیع حوادث الی یوم القیمہ کا علم ظاہر نصوص اس کی نفی پر دال ہیں اور جمہور اہل حق کا یہی اعتقاد ہے اور بعض نے بعض روایات غیر ثابتہ یا غیر کافیہ فی الدلالۃ سے تمسک کرکے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ان کا اثبات کر کے جمہور کا خلاف کیا ہے مگر یہ خلاف حد بدعت سے نہیں بڑھا البتہ اگر کسی نص قطعی الثبوت و قطعی الدلالۃ کا انکار یا رد ہو تو وہ کفر ہے اور غالباً کوئی ذی علم اس رد کا مرتکب نہ ہوگا اور ان بعض روایات کے ثبوت یا دلالت کے ناکافی ہونے کو علماء وقت نے بھی بقدر ضرورت اپنی تصانیف میں ذکر فرمایا ہے۔

سوم ۔ بعض نصوص میں علم غیب للمخلوق کی نفی کا عنوان تو مطلق ہے اگرچہ دوسرے دلائل سے وہ مقید ہے لیکن علم غیب للمخلوق کے اثبات کا عنوان کسی نص میں مطلق نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل نفی ہی ہے اور اثبات للعارض ہے اطلاقات تعبیریہ یا عرفیہ میں نفی کا اطلاق جب کہ تقیید معنوی ہو اور اس پر قرائن قائم ہوں حقیقت اور مقاصد شریعت سے اتنا بعید نہیں جتنا اثبات کا اطلاق اگرچہ تقیید معنوی ہو اور اس پر

؎ ان میں سے ایک رسالہ نہایت مستند ہے الارشاد الی سبیل الرشاد مولفہ مولوی ... مطبوعہ آفتاب پنجاب پریس امرتسر ۱۲

موجبہ کلیہ کے مدعی ہیں اُن کا رد سالبہ جزئیہ سے کرتے ہیں جو اُس کی نقیض ہے یعنی بعض علوم غیبیہ کی نفی
سے اُن کے ایجاب کلی کا بطلان ہو گیا اور اُس بعض کی تعیین اشارہ اس عبارت میں کی ہے جو آپ کے حق میں کلی
قولہ خصوصاً یعنی آپ کیلئے یا دوسروں کیلئے جو حالات آتی۔ مقدرہ وہ جو صرف علم آلٰہی میں منحصر ہو اُس کے علم کی
نفی کی ہے تو اس سالبہ جزئیہ کے صدق سے ایجاب کلی کا رفع ہوتا ہے ایجاب جزئی کا رفع نہیں ہوتا اور اسراء
اسافۃ وغیرہا سے ایجاب جزئی ثابت ہوتا ہے پس دونوں میں تناقض نہیں البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عبارت
صاف نہیں بلکہ تنگ ہے اور بے ترتیب ہے گو مترجم کے ایک دفعہ کو دوسری دفعہ میں داخل کرنا بھی توخم ہے۔
قولکم مقدار اور نجات سے الخ اقول۔ مقدرہ سے اگر وہ مقدر مراد ہو جو صرف علم آلٰہی میں منحصر ہے جس کا
علم دوسرے کو عطا نہیں ہوا تو نجات سے اُس کا فرق ظاہر ہے کیونکہ اس مقدر کا علم عطا فرما دیا گیا ہے۔
قولکم دوسری روایات اس کے خلاف ہیں اقول۔ تقریر مذکور پر تخالف نہیں رہا قولکم حالانکہ الخ
اقول نیک مشورہ ہے میرے پاس شرح شفا نہیں ورنہ اس میں دیکھتا لیکن اگر دونوں نقل میں تنافی بھی ہو تو
ناقل تعمیم میں تعدد بھی تو ممکن ہے خواہ راجح و مرجوح کا تفاوت ہو مگر نفس صحت میں تو اشتراک ممکن ہے چنانچہ
ایک مثل حقیر نے اوپر سورہ احقاف کی آیت کی تفسیر میں لکھی ہے قولکم آپ اس عبارت کے متعلق الخ اقول کونوا
قوامین بالقسط کو میری تقریر کہ علم کی تعیین کر دی ہے اگرچہ میں بھی تفسیر بالرائے کی وجہ سے اُن کا شاکی ہوں اب
دعا و طلب دعا پر ختم کرتا ہوں۔ اشرف علی ۲ رجب ۱۳۵۲ھ

رسالہ التواجہ بما یتعلق بالتشابہ

بعد الحمد والصلوٰۃ والدعاء۔ اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ
عرض کرتا ہوں کہ نص متشابہ کی تعریف یہ ہے کہ اُس کی مراد بجز اللہ تعالیٰ کے اور بقول بعض بجز اللہ تعالیٰ اور
رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی کو حتماً معلوم نہ ہو۔ اور جس کی مراد بنا بر شیوع مجاز یا کنایہ کے معلوم ہو وہ
متشابہ نہیں اگرچہ اُس کے حقیقی معنی میں کوئی استحالہ لازم آتا ہو پھر اس متشابہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ
اُس کا مدلول لغوی بھی کسی کو معلوم نہ ہو جیسے مقطعات اور ایک وہ کہ اُس کا مدلول لغوی معلوم ہو مگر کسی
محذور عقلی یا نقلی کے لزوم کے سبب مراد نہ لے سکیں پھر اس قسم اخیر کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اُس کا مدلول
لغوی واحد ہو جیسے سمع و بصر و قدم اور ایک یہ کہ اُس کا مدلول لغوی متعدد ہو یعنی وہ مشترک اور محتمل وجوہ

متعددہ کو ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اُن معانی و وجوہ میں کسی دلیل سے کسی ایک کو ترجیح نہ دی گئی
ہو ایک یہ کہ اُن میں کسی ایک کو ترجیح دی گئی ہو خواہ دلیل قطعی سے یا دلیل ظنی سے۔ یہ بیان ہوا اقسام کا آگے
احکام کا بیان کیا جاتا ہے۔ مقطعات میں سب کا مذہب یہی ہے کہ اس میں تفویض واجب ہے اور تتبع و بقر
کلام میں سب کے نزدیک تفسیر جائز ہے مگر اس قید کے ساتھ لا کسمعنا والبصر ولا کعلومنا اور ذوات معانی متعددہ
میں اگر کسی معنی کو ترجیح نہ دی گئی ہو مثل مقطعات کے تو اس میں بھی سکوت واجب ہے اس کی مثال کوئی ذہن میں نہیں
آئی ایک نظیر فقہی تنویر کیلئے لکھتا ہوں کہ امام صاحب نے اسی وجہ سے فرمایا ہے لا ادری ما الدھر۔ اور جس میں
کسی ایک معنی کو ترجیح دی گئی ہو اگر اس کو لفظ منصوص ہی سے تعبیر کریں تب تو کوئی اختلاف ہی نہیں جیسے
استویٰ وجہ کہ اس کا نہ ترجمہ کیا جائے نہ اس سے اشتقاق کیا جائے البتہ دفع ایہام معنی قبلہ و متعارف
مستعمل کیلئے اس قید کا بڑھا دینا احتیاط ہے استوا یلیق بہ جیسا جمہور مفسرین کا صنیع ہے اور یہی محمل
ہے قول ائمہ کا الاستواء معلوم والکیف مجہول والایمان بہ واجب والسوال عنہ بدعۃ اور اگر لفظ غیر
منصوص سے تفسیر کیجائے تو اس میں دو مسلک ہیں ایک سلف کا وہ یہ کہ اس کو معنی حقیقی ہی پر محمول کیا جاوے
خواہ اس معنی کی تعیین دلیل قطعی سے ہو خواہ دلیل ظنی سے مثلاً کسی نے اس کی استقرار سے تفسیر کی کسی نے علو سے
کسی نے استیلاء سے کسی نے اقبال سے یہ سب معانی حقیقیہ لغویہ ہیں کما یظہر من کتب اللغۃ وتفسیر البغوی
لقولہ تعالیٰ ثم استویٰ الی السماء اور یہ سب تفسیریں مسلک سلف پر منطبق ہیں گو تعیین ظنی ہے لیکن ہر
قول میں محمل حقیقی معنی ہیں اور یہی حاصل ہے مسلک سلف کا اور ان سب تفسیروں میں سے ہر تفسیر کا حکم تفسیر
تتبع و بقر کا سا ہو گا یعنی ہر ایک میں اس قید کا لحاظ واجب ہو گا لا کاستقرارنا المستلزم للمادیۃ ولا
کعلونا المقتضی للجہۃ ولا کاستیلائنا المسبوق بالعجز ولا کاقبالنا المسبوق بالادبار اور ان سب معانی حقیقیہ
لغویہ کے مسلک سلف پر منطبق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مضامین قرآن مجید کی تبلیغ عام مقصود ہے اور ظاہر ہے کہ
عجم کو تبلیغ بدون ترجمہ کے نہیں ہو سکتی۔ اگر ترجمہ قائم مقام اصل کلمہ کے نہ ہو تو لازم آتا ہے کہ مسلک سلف پر
ان اجزاء کی تبلیغ ممکن نہ ہو حالانکہ وہ اصل مسلک ہے پس ترجمہ کو قائم مقام اصل کے کہنا لازم ہے اور استوا
کا جب ترجمہ ہو گا وہ ان ہی معانی حقیقیہ لغویہ میں سے کسی کا ترجمہ ہو گا۔ پس ان سب معانی سے تعبیر کرنا بھی ایسا
استویٰ سے تعبیر کرنیکے ہو گا اور استویٰ لا کاستوائنا بالاتفاق مسلک سلف کا ہے۔ اسی طرح دوسری تفاسیر کو
مع القید بھی البتہ جو لفظ استویٰ کا محفوظ رکھنا اسلم واحکم ہے جبکہ مخاطب کو ترجمہ کی احتیاج نہ ہو غرض

مقرارات سب ایک حکم میں ہیں یعنی لازم بحکم مرادف نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ لزوم حادث میں ہو تو قدیم میں
تو مشترک ان کے بعد ثبوت جہت کا اطلاق جائز نہ ہوگا۔ دوسرا مسلک خلف کا ہے وہ یہ کہ اصل تو مسلک
سلف ہی کا ہے لیکن ضعفِ العقول کے تحمل و دفع تشویش کی مصلحت سے مجاز یا کنایہ پر محمول کر لیا جاویگا
پھر اس مجاز یا کنایہ میں مختلف وجوہ ہو سکتے ہیں یہ خلاصہ ہے بحث کا۔ اب تین تنبیہوں پر اس بحث کو
ختم کرتا ہوں ایک یہ کہ بعض کلمات کے متشابہ ہونے میں اقوال مختلف بھی ہوتے ہیں منشا اس کا اسباب مختلف
سے ہیں کا مرجع تو عدم محمود یا عدم اختلاف ہے رائے و اجتہاد کا۔ دوسری تنبیہ یہ کہ تفصیل بالا کی بنا پر بعض
دوسرے متشابہات بھی استواء کے حکم میں ہیں بلکہ خصوصیت کیساتھ خود سلف سے بھی زیادہ حکم استواء
ہی کے متعلق کیوں منقول ہے اس کی وجہ میری رائے میں یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس زمانہ میں کسی وجہ سے اہل بدعت
نے اسی میں زیادہ تشکیک کی ہوگی۔ تیسری تنبیہ یہ کہ آج کل بعض لوگ جن پر ظاہریت غالب ہے جب متشابہات
کی تفسیر کرتے ہیں تو وہ جو اجمال میں ہیں تو مسلک سلف پر ہیں مگر چار غلطیاں کرتے ہیں ایک یہ کہ تفسیر ظنی
کی قطعیت کے مدعی ہو جاتے ہیں۔ دوسری غلطی یہ کہ جب تفصیل کرتے ہیں تو عنوانات موہم تجسیم اختیار
کرتے ہیں۔ تیسری غلطی یہ کہ مانعین تاویل کو علی الاطلاق باطل کہہ کر اسلاف اہل حق کی تضلیل کرتے ہیں حالانکہ
اہل حق کے پاس ان کے مسلک کی صحت کیلئے احادیث بھی ہیں اور قواعد شرعیہ بھی قاعدہ کا بیان تو
اسی تحریر میں مذکور ہے اور احادیث رسالہ تمہید الفرش میں مذکور ہیں۔ چوتھی غلطی یہ کہ تفسیر بالاستقرار
کو تو سلف کے مسلک پر سمجھتے ہیں اور دوسری تفاسیر لغویہ کو تاویل خلف سمجھتے ہیں حالانکہ سب کا مساوی
ہونا اوپر ظاہر ہو چکا البتہ دوسری آیات غیر متشابہ میں جو معنی استقرار میں کثرت کے استعمال ہو۔ تفسیر بالاستقرار
کیلئے ایک مرجح ہے دیکھنا چاہئے وقف القلم ولنختم الرقیم و نکون لدیہ علماء اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ
وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین۔

مرقومہ دوم جمادی الاولیٰ یوم الاربعاء ۱۳۵۲ھ تمت رسالہ التواجہ

ضمیمہ رسالہ التوجّہ

بعد حمد و صلوٰۃ وسط شوال [illegible] میں بحث متشابہات کے متعلق دو مضمون ذہن میں وارد ہوئے نافع ہونے
کے سبب بعنوان اضافہ رسالہ بالا کے ساتھ ملحق کرتا ہوں۔

اضافہ اوّل۔ رسالہ بالا کی تیسری تنبیہ کی تیسری غلطی کے بعد یہ عبارت بڑھائی جاوے وہی ہذا
البتہ رسالہ تمہید الفرش کے فوائد متفرقہ کے سوال اول کے جواب میں احادیث سے جو مسلک تاویل کی صحت
کی تائید ذکر کی گئی ہے اس میں ایک مضمون قابل اضافہ ہے جس کو اب ذکر کرتا ہوں وہ یہ کہ یہ توجیہ مذکور یعنی آیات
متشابہات میں صورت تفسیر کو بجائے حقیقت تفسیر کی قرار دینا یہ علی سبیل التنزل ہے قطع نزاع اہل شغب کے لئے
ورنہ خود ہی مسلّم نہیں کہ یہ تاویلات متاخرین کی محض صورت تفسیر ہے مقابل حقیقت تفسیر کے بلکہ ایسی تاویل
کو حقیقت تفسیر ہی کہنا ممکن ہے۔ نہایت ما فی الباب تفسیر متیقن و متعین نہ کہیں گے تفسیر محتمل کہیں گے۔ اور سلف
اس احتمال کی نفی نہیں کرتے کیونکہ ان کے قول کا حاصل کسی تفسیر متعین کے تیقن کی نفی ہے نہ کہ اس تفسیر کی نفی
کا تیقن۔ چنانچہ اتقان نوع ثالث و اربعین میں مقطعات کی تاویلات مختلفہ صحابہ و تابعین کی ایک جماعت
سے منقول ہیں جو بوجہ شدت خفاء معانی شان تشابہ میں دوسرے متشابہات سے اقوی ہیں جن کے معانی
کسی درجہ میں تو معلوم ہیں گو اس مقام میں معلوم نہیں۔ نیز اتقان نوع سادس و ثلثین میں خود کشف ساق کی
تاویل ابن عباسؓ سے منقول ہے۔ یہ صریح دلیل ہے کہ سلف تیقن مراد معین کے نافی ہیں نہ کہ احتمال کے ورنہ
وہ کیوں ایسی تاویل کرتے گو متاخرین کی طرح یہ ان کی عادت نہ تھی لیکن تاویل کی اصل تو ان سے بھی ثابت
ہو گئی۔ نیز نبراس شرح شرح عقائد نسفیہ میں سلف کے مذہب کو اس عبارت سے نقل کیا ہے الایمان بما
اراد اللّٰہ تعالیٰ و تفویض علمہا الیہ تعالیٰ اھ اور شرح فقہ اکبر میں امام مالکؒ کا قول اس عبارت سے نقل کیا ہے
الاستواء معلوم والکیف مجہول والسؤال بدعۃ والایمان بہ واجب۔ ان دونوں عبارتوں میں تاویل
متاخرین کی نفی نہیں بلکہ کیف یعنی مراد متعین کو مجہول یعنی غیر معلوم اور اس کو یعنی اس کے علم بالتعیین کو مفوض
الی اللہ تعالیٰ کہا ہے جس میں دونوں احتمال ہیں یعنی ممکن ہے کہ وہ کیف تاویل متاخرین ہو اور ممکن ہے کہ اس کا
غیر ہو پس سلف اور خلف دونوں کسی خاص تاویل کے جازم ہونے کے نافی ہیں اور محتمل ہونے کے مثبت ہیں اس میں
تو دونوں شریک ہیں صرف فرق یہ ہے کہ سلف کو کسی خاص محتمل کے اظہار کی ضرورت نہیں ہوئی یعنی بطور عادت

کہ امر قرینہ اگرچہ احتمال ہی کے درجہ میں وہ اظہار ہوتا اور خلف کو اس کی ضرورت ہوئی مگر تصریح درجہ احتمال۔
اور ظاہر ہے کہ تفسیر محتمل بھی حقیقتہً میری غرض نہ محض صورت تفسیر اور قائم مقام تفسیر۔ اور نظائر حدیثیہ میں
اس سے زیادہ وسعت ہے جس کی طرف علماء مضطر نہیں ہوئے تو اس صورت میں اس توجیہ کی خصوصیات نبویہ
سے بھی کہنا ممکن ہے۔ واللہ اعلم۔

اضافہ دوم۔ رسالہ بالا میں میری تنبیہ کی چوتھی غلطی کے بعد یہ عبارت ملحق کی جائے وھی ھذہ چوتھی
تنبیہ یہ کہ تفویض جو سلف کا مسلک ہے اس کی تفسیر بعض اقوال سے والقائلون بعضھم الاولون یہ معلوم ہوتی ہے
کہ مراد تو معنی حقیقی ہی ہیں مگر اس کی کنہ معلوم نہیں سو ایسا تفویض نفس معنی میں نہیں بلکہ صرف کنہ میں ہے۔ وھو ظاھر
عبارات شرح الفقہ الاکبر کقولہ فی المتن ولہ ید ووجہ ونفس الخ وکقولہ فی الشرح فیجب ان یجری ما ورد
فی الاحادیث الصحیحۃ من الاطلاقات المتشابہات علی ظاھرھا و یفوض علم مرادھا الی عالمہ و ینزہ الباری عن الجارحۃ
ومشابہۃ صفات الحدث انتھی اور بعض اہل حدیث مثل ابن تیمیہ کا یہی قول ہے اور جہاں معنی حقیقی پر کوئی
استحالۂ عقلی لازم آتا ہو وہ مطلقاً اس کو اس معنی کے لوازم میں سے نہیں مانتے بلکہ بشرط تحقق فی الحادث کے لازم
مانتے ہیں اور بعض اقوال سے والقائلون بعضھم الاکثرون یہ تفسیر معلوم ہوتی ہے کہ یہ تعیین نہیں کہ معنی حقیقی مراد
ہیں یا مجازی مراد ہیں۔ دونوں محتمل ہیں بشرطیکہ ان میں کوئی تنزیہ کے منافی نہ ہو وھو ظاھر قول مالک رحمہ اللہ الا
ستواء معلوم والکیف مجہول والسوال عنہ بدعۃ والایمان بہ واجب کما ثم قال فی الشرح المذکور بعد
نقل القولین وھذہ طریقۃ السلف وھو اسلم واللہ اعلم اھ پس اس تفسیر پر بعض محدثین مذکورین کا قول
تفویض کا مسلک نہ ہوگا جو سلف کا مذہب ہے بلکہ تاویل کا مسلک ہوگا جو خلف کا مذہب ہے بلکہ عامۂ خلف کا
مسلک ان محدثین سے اقرب الی التفویض ہے کیونکہ یہ جازم نہیں جزم میں مفوض ہیں بلکہ ظن بھی نہیں جیسا
غیر متشابہ محتمل وجوہ میں ظن سے تعیین کرتے ہیں مثلاً اولامستم النساء میں یا غیرہ اعداد میں سو متشابہ میں
احتمال کو ایسے ظن تک کبھی نہیں پہنچاتے اور محدثین جازم ہیں جزم میں مفوض نہیں اور اسلم بھی ہے کیونکہ انھوں نے
یہ مسلک عوام کی حفاظت عن الاشکالات کی ضرورت سے اختیار کیا ہے اور یہ مقصود حاصل بھی ہوگیا اور محدثین کو
تاویل کی کوئی ضرورت بھی پیش نہیں آئی نہ کوئی مصلحت حفاظت وغیرہ کی مرتب ہوئی بلکہ اس تعیین میں عوام
کا اشکال و خلجان قوی ہوگیا پس انھوں نے بلا وجہ ہی سلف کا قول چھوڑا۔

یہ دونوں تفسیروں کے آثار ہیں۔ میں اول تفسیر اول کو راجح سمجھتا تھا مگر بعد تتبع و تامل اب تفسیر ثانی کو راجح سمجھتا

جوں تمہید الفرش والتواب وبیان القرآن کے مقامات تفسیر آیات استوا وغیرہا میں تنبیہ پیش نظر رکھی جائے
کیونکہ اس تنبیہ کا تعلق تحریرات مذکورہ کیساتھ ترجیح الراجح کا سا ہے۔ اسی لئے بیان القرآن سورہ اعراف
آیت استویٰ علی العرش کے حاشیہ عربیہ منقولہ من التمہید کے شروع میں لفظ الحقیقۃ کے بعد یہ عبارت بڑھادی
گئی المتعمۃ لنا ہ تاکہ یہ لفظ حقیقۃ عام ہو جائے حقیقۃ لغویہ ومجاز لغوی کو جس سے یہ عبارت تفسیر ثانی پر منطبق
ہو جائے اور اس کے دو سطر بعد تفسیر استوا رہ کے بعد یہ عبارت بڑھادی گئی شمولا علی بعض التفاسیر اعنی تفسیر
بالاستقرار کیساتھ تخصیص حکم کا ایہام نہ ہو جو مبنی ہے مسلک سلف کی تفسیر اول پر اگر کسی کو مزید تحقیق میسر ہو وہ
ملحق کرکے مستحق اجر ہو جائے وھو الموفق۔ تمت التتمیمۃ۔ شوال ۱۳۵۲ھ۔

توضیح تنبیہ چہارم ضمیمہ رسالہ بالا

متشابہات کے متعلق بیان القرآن کے بعض مقامات پر بطور حاشیہ ایک مفصل تحریر مولوی حبیب احمد سلمہ نے
بھی لکھی تھی اس کو بھی اس رسالہ میں ملحق کرنا مناسب سمجھا۔ اس میں چند تحقیقات ہیں اور تحقیق چہارم میں رسالہ
بالا کی تنبیہ چہارم کی توضیح بھی ہے۔ وھو ھذا۔

قولہ فی سورۃ الاعراف ثم استوی علی العرش **قلت** هذه الآیۃ من قبیل المتشابہات التی لا یعلم
تاویلہا الا اللہ فالاستواء معلوم والکیف مجہول والایمان بہ واجب والسوال عنہ بدعۃ کما قال الامام مالک
رضی اللہ عنہ چونکہ یہ ایک مجمل کلام ہے لہٰذا اس کی قدرے تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ اس مقام پر چند تحقیقات ہیں۔ اول یہ کہ تشابہ کے وجوہ مختلف ہوتے ہیں کبھی یہ ہوتا ہے کہ لغت
عرب میں ایک لفظ کے حقیقی معنی یہ ایسے ہوتے ہیں جو حق سبحانہ کی ذات میں قطعاً منفی ہیں اس لئے وہ حقیقی
معنی وہاں مراد نہیں ہو سکتے۔ اور جو معنی وہاں مراد ہوتے ہیں وہ ایسے ہوتے ہیں کہ ان تک عقول بشریہ کی
رسائی نہیں ہو سکتی بنا بریں وہ کلام نامعلوم المراد ہو جاتا ہے جیسے سمیع وبصیر وغیرہ کیونکہ لغت عرب میں سمع کے
حقیقی معنی ہیں ایسی قوت سے اصوات کا ادراک کرنا جو ایک عضو جسمانی خاص میں موضوع ہے اور حق سبحانہ چونکہ
جسمیت وجسمانیت سے پاک ہے اس لئے یہ معنی وہاں مراد نہیں ہو سکتے لیکن چونکہ حق سبحانہ نے اپنے لئے سمع
ثابت فرمایا ہے اس لئے ہم کہیں گے کہ اس کے لئے سماع ثابت ہے اور وہ سنتا ہے مگر نہ اس طرح جس طرح ہم
سنتے ہیں بلکہ اس کی کنہ اور حقیقت خود اس کو معلوم ہے وقس علیہ الرؤیۃ ونحوھا پس ایسے الفاظ معلوم المعنی

رسالہ تحقیق التنبیہ باہل السفاح لمن لا یرید اداء المہر فی النکاح

السوال کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ کسی شخص کی آمدنی قلیل ہے اور عام رواج ہے کہ مہر کثیر ہوتا ہے جس کو وہ شخص ادا نہیں کر سکتا ایسی صورت میں اس شخص کو نکاح کرنا چاہیے یا نہیں۔

الجواب ۔ اگر اس شخص کی حالت ایسی ہو کہ اس کے لئے نکاح کرنا فرض یا واجب یا سنت مؤکدہ ہو یعنی نفس میں ایسا تقاضا ہو کہ اگر نکاح نہ کریگا تو بظن غالب یا علی الیقین کسی معصیت میں مبتلا ہو جاویگا اور معصیت عام ہے زنا اور نظر حرام اور استمنار بالید کو اور یہ صورت فرضیت و وجوب کی ہے یا اس درجہ کا تقاضا نہ ہو مگر اعتدال کیساتھ تقاضا ہو اور یہ صورت سنیت کی ہے اور تینوں حالتوں میں نفقہ واجبہ پر قدرت ہو۔ اسی طرح مہر معجل پر قدرت ہو یا مہر مؤجل ہو گو فی الحال اس پر قدرت نہ ہو تو ایسے شخص کو نکاح کرنا فرض یا واجب یا سنت ہے اور مہر کثیر پر قدرت نہ ہونا جبکہ وہ مؤجل ہو ترک نکاح میں عذر نہیں ہے دلیل الجمیع ما فی الدر المختار ویکون واجبا عند التوقان فان تیقن الزنا الا بہ فرض نہایۃ۔ وہذا ان ملک المہر والنفقۃ والا فلا اثم بترکہ بدائع۔ ویکون سنۃ مؤکدۃ فی الاصح فیاثم بترکہ ویثاب ان نوی تحصینا وولدا حال الاعتدال ای القدرۃ علی وطء ومہر ونفقۃ اھ وفی رد المحتار تحت قولہ عند التوقان قلت وکذا فیما یظہر لو کان لا یمکنہ منع نفسہ عن النظر المحرم او عن الاستمناء بالکف فیجب التزوج وان لم یخف الوقوع فی الزنا وفیہ تحت قولہ وہذا ان ملک المہر والنفقۃ قلت ومقتضاہ الکراہۃ ایضا عند عدم ملک المہر والنفقۃ ونحو ما حرم علیہ ایضا وان خاف الزنا لکن فی الرد المختار بعد اسطر انہ یندب الاستدانۃ لہ وہذا مناف للاشتراط المذکور الا ان یقال الشرط ملک کل من المہر والنفقۃ ولو بالاستدانۃ او یقال ہذا فی العاجز من الکسب ومن لیس لہ جہۃ وفاء اھ دلالت روایات کی جواب کے اجزاء پر ظاہر ہے صرف دو امر غالباً محتاج تنبیہ ہوں ایک یہ کہ روایات میں تبادر قدرت علی المہر سے قدرت فی الحال معلوم ہوتی ہے اور جواب میں قدرت۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب مہر کی دو قسمیں ہیں تو قدرت بھی عام ہوگی ہر قسم پر اُسکے مناسب قدرت ہوگی پس عموم ثابت ہو گیا۔ نیز بالاستدانۃ اور لیس لہ جہۃ وفاء سے بھی مہر مؤجل کو شمول معلوم ہوتا ہے کیونکہ غیر کے مدیون بننے سے منکوحہ کا مدیون بالرضا بننا اقرب الی الجواز ہے کیونکہ اس دین میں خود منکوحہ کے مصالح بھی ہیں اسیطرح زوجین میں باہم محبت و مودت سے ابراء کیلئے مقوی ہے خصوص نساء ہند میں اور براءت ذمہ وفاء اور ابراء میں مشترک ہے اور صورت وفاء میں بھی تدریج بہتر ہے بالاقرب

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ایما رجل تزوج امرأة وھو ینوی ان لا یعطیھا من صداقھا شیئا مات یوم یموت وھو
زان الحدیث وفی اسنادہ عمرو بن دینار متروک وروی البزار وغیرہ عن ابی ھریرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من تزوج امرأة علی صداق وھو ینوی ان لا یؤدیہ الیھا فھو زان الحدیث
وروی الطبرانی فی الصغیر والاوسط ورواتہ ثقات عن میمون الکردی عن ابیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال
سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ایما رجل تزوج امرأة علی ما قل من المھر او کثر لیس فی نفسہ
ان یؤدی الیھا حقھا خدعھا فمات ولم یؤد الیھا حقھا لقی اللہ تعالیٰ یوم القیمة وھو زان الحدیث
الزیادات کلھا فی الترغیب والترھیب فی ذکر الترھیب من الدین۔ نیز یہ امر قابل غور ہے کہ ان روایات
میں جو عدم ادا پر وعید ہے اس کی علت اضرار ہے صاحب حق یعنی منکوحہ کا تو اصل وعید کا مدار اضرار و اتلاف
حق ہے اور یہ اس صورت میں ہے کہ صاحب حق مطالبہ کرتا ہو اور یہ باوجود قدرت ٹال مٹول کرے جس کو حدیث
مطل الغنی ظلم میں ظلم فرمایا ہے اور عسر میں تو آیت وان کان ذو عسرة فنظرة الی میسرة میں خود امھال کو واجب
فرمایا ہے یا اس صورت میں ہے کہ نیت ادا حق سے وعدہ تعجیل کا کیا تھا اور نیت میں تاجیل تھی جس کو اوپر کی حدیث
میں خدع فرمایا ہے اور جس صورت میں نہ اضرار و اتلاف ہو نہ خدع ہو بلکہ صاحب حق کو پہلے ہی سے معلوم ہے
کہ یہ حق مؤجل ہے اور وہ اس پر راضی ہو یا من علیہ الحق کو توقع قوی ہو کہ صاحب حق معاف کر دیگی خواہ وہ بعد
میں معاف کرے یا نہ کرے تو ان دونوں صورتوں میں علت معدوم ہوگی پس حکم وعید بھی معدوم ہوگا اور
ہندوستان میں عام عادت سے تاجیل پر رضا معلوم ہے یا توقع ابراء مظنون ہے اسلئے اس حالت میں توقف
محل وعید نہ ہوگا اور اتلاف حق دین پر وعید کچھ نکاح کیساتھ خاص نہیں بلکہ مطلق دین کے اتلاف پر وعید
آئی ہے چنانچہ احادیث بالا کیساتھ ہی کتاب الترغیب والترھیب میں وہ وعید بھی مذکور ہے عن ابی ھریرة
قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اخذ اموال الناس یرید اداءھا ادی اللہ عنہ فی الدنیا او فی الاخرة
حکما ورد کلاھما فی ھذا المقام نعم ومن اخذ اموال الناس یرید اتلافھا اتلفہ اللہ الحدیث اور بھی
اس مقام پر اس قسم کی چند حدیثیں وارد ہیں جن میں اشتراء کے بعد ثمن نہ دینے والے کو خائن اور دین کو ادا نہ
کرنیوالے کو سارق فرمایا ہے جیسے مہر نہ دینے والے کو زانی فرمایا ہے شاید نکتہ اس میں یہ ہو کہ مہر بضع کے متعلق
ہے جیسا زنا اور ثمن اور دین مال کے متعلق ہے جیسا خیانت و سرقہ سو اس نکتہ کے سبب وعید کے عنوان میں
اختلاف ہے ورنہ نفس معنون میں سب برابر ہیں یعنی اصل مقصود اتلاف حق واجب پر معصیت کا حکم

زائد کا نصف دینا بھی عادۃً متعذر ہے اھ اگر تجویز کا یہی حاصل ہے تو جواب عرض ہے کہ مقدمات سب صحیح ہیں مگر اس میں ایک جزو اور قابل اضافہ ہے وہ یہ کہ اگر مہر کثیر کی کسی مقدار کا کسی جماعت میں عام رواج ہو جاوے تو تاوقتیکہ رواج نہ بدلے اُس وقت تک وہی مقدار کثیر شرعاً مہر مثل قرار دیجاویگی اور رو سے احکام (جیسے اُس سے کم پر بعض صورتوں میں نکاح کا صحیح نہ ہونا اور بعض میں قابل فسخ ہونا وغیرہ ذلک) اُس مقدار کیساتھ متعلق رہیں گے البتہ خود اس رواج کا بدلنا ایک درجہ میں پھر بھی مامور بہ رہے گا۔ اب اس اضافہ کے بعد تجویز مذکور کی تحقیق عرض ہے۔ اول کچھ روایات لکھتا ہوں جس سے مسئلہ کا تعلق ہے پھر اُن کا نتیجہ عرض کروں گا۔

الروایات ھذہٖ الروایۃ الاولیٰ - فی الھدایۃ کتاب الکراھۃ ولا ینبغی للسلطان ان یسعر علی الناس لقولہ علیہ السلام لا تسعروا الحدیث ولان الثمن حق العاقد فالیہ التقدیر فلا ینبغی للامام ان یتعرض لحقہ الا اذا تعلق بہ دفع ضرر العامۃ علی ما نبین الی قولہ فان کان ارباب الطعام یتحکمون ویتعدون عن القیمۃ تعدیا فاحشا وعجز القاضی عن صیانۃ حقوق المسلمین الا بالتسعیر فحینئذ لا باس بہ بمشورۃ من اھل الرأی والبصیرۃ فاذا فعل ذلک وتعدی رجل عن ذلک وباع باکثر منہ اجازہ القاضی وھذا ظاھر عندہ لانہ لا یکون الحجر علی قوم بعینھم ای کذا ظاھر عندھما لانھما وان رأیا الحجر لکن علی قوم معینین او قوم غیر معینین ام قوم مجھولین فلا وھھنا کذلک فلا یصح اھ

الروایۃ الثانیۃ فی روح المعانی تحت قولہ تعالیٰ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم وھل یشمل (المعروف) المباح ام لا فیہ خلاف فقیل انہ لا یجب طاعتھم فیہ لانہ لا یجوز لاحد ان یحرم ما احل اللہ ولا ان یحلل ما حرم اللہ وقیل تجب ایضا کما نص علیہ الحصکفی وغیرہ وقال بعض محققی الشافعیۃ تجب طاعۃ الامام فیما امر بہ ظاھرا وباطنا مما لیس بحرام او مکروہ وقال بعضھم الذی یظھر ان ما امر بہ مما لیس فیہ مصلحۃ عامۃ لا یجب امتثالہ الا ظاھرا فقط بخلاف ما فیہ ذلک فانہ یجب باطنا ولکن ایقال فی المباح الذی فیہ ضرر للمامور بہ اھ قلت ولھذا الظاھر یجمع بین جمیع الاقوال فالوجوب یحمل علی الظاھر وعدم الوجوب علی الباطن وفیما فیہ مصلحۃ العامۃ علی الوجوب ظاھرا وباطنا والقواعد تقتضی ترجیح ھذا الظاھر واللہ اعلم

الروایۃ الثالثۃ - فی الھدایۃ کتاب احیاء الموات فصل کرہ الاحتکار الاول ای الذی ھو

لیکن خلاف کرنے پر تعزیر مقرر ہو اور وجوب اطاعت امراء مسلمین آیات و احادیث میں مصرح ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا
محل وہی امر ہے جو فی نفسہ مباح ہے ورنہ واجب یا حرام میں خود امر و نہی شرعی کافی ہے اس میں اولی الامر کا کیا
دخل اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو خود مسئلہ ذات خلاف ہے جس میں تحقیق یہ ہے کہ اگر وہ امر ایسا ہو کہ اس میں مصلحت
عامہ ہے اور خلاف میں ضرر عام ہے اس میں تو اطاعت ظاہراً و باطناً واجب ہے اور اگر ایسا نہیں تو صرف ظاہراً واجب
ہے تاکہ فتنہ نہ ہو باطناً واجب نہیں کیونکہ اپنے ضرر کے التزام کا شخص کو اختیار ہے اور اگر اس سے قطع نظر کرکے اطاعت
مطلقہ کو بھی واجب کہا جائے تب بھی حاکم کو تو ایسا جبری حکم دینا جائز نہ ہوگا گو بعد حکم طاعت واجب ہو جیسا
سب تفصیل روایت ثانیہ میں اور اسیطرح ضرر عام کی قید روایت ثالثہ میں مذکور ہے اور حاکم کیلئے ایسے
حکم کے عدم جواز کی تائید حدیث مسلم فضائل فاطمہؓ میں صریح ہے عن المسور بن مخرمة فی قصة خطبة علی رضی اللہ عنہ بنت
ابی جہل قال صلی اللہ علیہ وسلم انی لست احرم حلالا ولا احل حراما الحدیث۔ دیکھئے آپ نے باوجود ناخوشی
کے حضرت علیؓ کو نہی نہیں فرمائی بلکہ اس نہی کو تحریم حلال میں داخل فرمایا اسی طرح حضرت بریرہ کو مغیثؓ سے
نکاح کرنیکا باوجود رجحان کے امر نہیں فرمایا بلکہ ان کے اس پوچھنے پر کہ یا رسول اللہ تامرنی آپ نے جواب دیا
انما اشفع جس پر انہوں نے عذر کیا لا حاجة لی فیہ اور آپ نے مجبور نہیں فرمایا کذا فی المشکوة باب بعد باب
المباشرت عن البخاری و اما امرہ صلی اللہ علیہ وسلم عبد اللہ و زینب بالنکاح و کذا الخ فصلوة العامة
فی مثل ہذا المقام او ہو من خصوصیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فی خصوص الواقعة او کان لمصلحة اخری وہو من
باب ازالة المنکر۔ پھر اس سب سے قطع نظر کرکے ایسا حکم دائمی نہیں ہو سکتا حاکم کی حیات تک باقی رہے گا پھر
باطل ہو جائے گا اس کے بعد کے حاکم کو خصوصیت کیساتھ تجدید کی حاجت ہوگی کما فی الروایة الرابعة۔
اور اگر یہ شبہ کیا جائے کہ جب زیادت مہر ایک درجہ میں منکر ہے تو حاکم مسلم کو امر بالمعروف نہی عن المنکر کے
تحت میں مخالفت کرنیوالے کو سزا دینا جائز ہے جیسا تمام منکرات میں اجازت ہے جواب یہ ہے کہ منکر وہ جو
معصیت میں نہیں جس پر سزا دینا جائز ہو یہ ایسا ہی منکر ہے جیسا طلاق باوجودیکہ حدیث میں اس کو ابغض فرمایا
ہے اور مہر میں تو کوئی ایسا لفظ بھی وارد نہیں پھر بھی طلاق پر کوئی سزا نہیں۔ اگر کہا جائے کہ بعض احادیث
میں ادائے مہر کی نیت نہ ہونے پر تشبیہ بالزانی کی وعید آئی ہے جس سے امر کا معصیت ہونا معلوم ہوتا ہے اور
ظاہر ہے کہ مقدار زائد از تحمل کیلئے عدم نیت ادا، عادةً لازم ہے۔ جواب یہ ہے کہ وہ وعید تکثیر مہر پر نہیں بلکہ
نیت عدم ادا یا عدم نیت ادا پر ہے اور اس کیلئے نہ تکثیر مستلزم ہے نہ تقلیل مانع دونوں کیساتھ اس کا

رسالہ کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم

تمہید۔ ایک صاحب نے بذریعہ خط کے متعلق ایک مولوی صاحب کا ایک مضمون دیکھنے کیلئے بھیجا اس کی تحقیق
یہاں ایک تحقیق لکھی گئی ذیل میں دونوں منقول ہیں۔

مضمون۔ صوم رمضان کے متعلق ایک نہایت ضروری اصلاح کی طرف آپ کو متوجہ کرنا چاہتا ہوں کیونکہ جہاں تک مجھے یاد ہے آپ نے ابتک اس اہم مسئلہ کی طرف توجہ نہیں فرمائی ہے۔ یہ مسلم ہے کہ رمضان کے روزوں کا اصلی مقصد قوت بہیمیہ کو مغلوب بنانا قوت ملکیہ کو غالب کرنا ہے اسی لئے شارع نے ان بہیمیات ثلاثہ کے چند دنوں کیلئے روکا ہے جن سے قوت بہیمیہ میں ہیجان پیدا ہوتا ہے یعنی کھانا پینا خواہش جنسیہ اور ان تینوں چیزوں سے چھوٹ جانے کے بعد مادی حیثیت سے روزے کی حقیقت مکمل ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ علم اسرار الدین کے ماہرین نے روزے کی تکمیل کیلئے جو باتیں ضروری قرار دی ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ غذا میں جہاں تک ممکن ہو کمی کیجائے چنانچہ امام غزالیؒ احیاء العلوم میں لکھتے ہیں کہ روزے کی تکمیل کی پانچویں شرط یہ ہے کہ افطار کیوقت حلال کھانا بھی بمقدار اتنا کھایا جائے کہ پیٹ میں امتلاء نہ ہو جائے کیونکہ خدا کے نزدیک کوئی ظرف اس پیٹ سے زیادہ مبغوض نہیں جو حلال کھانے سے بھر دیا جائے۔ درحقیقت روزے سے خدا کے دشمن کی شکست اور خواہش نفسانی کی مغلوبیت کیونکر ممکن ہے جب کہ روزے دار اپنے افطار کے وقت دن کی تلافی کر لیتا ہو بلکہ اکثر اوقات طرح طرح کے کھانوں سے اس پر اضافہ کر لیتا ہے یہاں تک کہ یہ ایک مستقل عادت ہو گئی ہے کہ رمضان کیلئے قسم قسم کے کھانے جمع کئے جاتے ہیں اور اس میں وہ کھانے کھائے جاتے ہیں جو اور مہینوں میں نہیں کھائے جاتے مثلاً [illegible] یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ روزے کا مقصد خالی پیٹ رکھنا اور خواہش نفسانی کو دبانا ہے تاکہ نفس کو تقویٰ حاصل کرنے کی قوت حاصل ہو لیکن جب معدے کو صبح سے شام تک خالی رکھا جائے یہاں تک کہ اس کی خواہش طعام میں ہیجان پیدا ہو جائے اور اس کی رغبت غذا کی طرف بہت زیادہ ہو جائے پھر اس کو لذیذ کھانے کھلا کر آسودہ و سیر کر دیا جائے تو اس کی لذت بھی بڑھ جائیگی اس کی قوت دوگنی ہو جائیگی اور وہ خواہشیں ابھر جائیں گی جو عام حالت میں خفتہ تھیں غرض روزے کی روح اور اس کا راز ضعیف کرنا ہے ان قوتوں کا جو برائی کیطرف میلان پیدا کرانے میں شیطان کا آلہ ہیں اور یہ غرض صرف تقلیل غذا سے حاصل ہو سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ روزہ دار صرف وہی کھانا کھائے جو رمضان کے علاوہ عام طور پر کھاتا ہے لیکن اگر صبح و شام

دونوں وقت کا کھانا ملا کر کھائے تو اسکو روزے سے کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا بلکہ آداب صوم میں یہ ہے کہ روزہ دار دن کو بہت نہ سوئے تاکہ اسکو بھوک اور پیاس کا احساس ہو اور اپنی قوت کا ضعف معلوم ہونے لگے۔

(احیاء العلوم ج ۱ مطبوعہ مجتبائی پریس ص ۲۱۲)۔

احادیث کے مطالعے سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ عہد نبوت اور عہد صحابہ میں رمضان میں کھانے کا کوئی مزید اہتمام نہیں کیا جاتا تھا بلکہ معمولی غذا رمضان میں بھی کھائی جاتی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کھجور یا پانی سے افطار کرتے تھے سحر میں بھی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپنے صرف کھجوریں کھائیں بعد کو بعض صحابہ ستو گھول کر لائے تو ستو پی لیا اس سے زیادہ مجھے اس مبارک عہد میں غذاؤں کی رنگینی اور بوقلمونی نظر نہیں آئی لیکن اسوقت مسلمانوں کی حالت کیا ہے۔ رمضان نے ایک تہوار یا تقریب کی صورت اختیار کر لی ہے۔ معمولی آدمی کیلئے بھی افطار کے وقت گلگلے اور پھلوڑی پھلکی تو لازمی ہے۔ سحر کیلئے دودھ بھی ایک اہم جزو ہو گیا ہے کھانے میں جو شخص دال روٹی کھاتا تھا وہ کم از کم ترکاری کا اضافہ کر ہی لیتا ہے۔ اہل مقدرت کے دسترخوان تو رمضان میں گویا رنگین غذاؤں کا گلدستہ بنجاتے ہیں۔ دعوتوں کا ہنگامہ گرم ہوجاتا ہے۔ روزہ کشائی کی رسم تو خالص شادی کی تقریب بنجاتا ہے۔ یہ حالت معمولی دنیا داروں کی نہیں ہے علماء وصوفیہ بھی اسی رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ رمضان میں بجائے اسکے کہ حدیث وقرآن کا درس دیا جائے راحت طلبی کیلئے بہت سے عربی مدارس میں تعطیل ہو جاتی ہے۔ میں نے ایک خاص تصوف کے مرکز کے متعلق ایک مضمون پڑھا تھا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ مغرب سے سحر کے وقت تک تمام لوگ جو اس مرکز سے روحانی فیض اٹھاتے ہیں بیدار رہتے ہیں اور زیادہ تر عمدہ غذاؤں کا لطف حاصل کرتے ہیں۔ تراویح سے پہلے تراویح کے بیچ میں اور تراویح کے بعد تین بار چائے کا دور چلتا ہے چونکہ آپنے زیادہ تر علماء وصوفیہ کا فیض صحبت اٹھایا ہے اسلئے براہ کرم مجھ کو اور ناظرین بیچ کو اس معاملہ میں اپنی معلومات سے فائدہ پہنچائیے اور یہ بتائیے کہ اس کی سند کیا ہے۔

تحقیق۔ بعد الحمد والصلوٰۃ تحقیق مقصود کے قبل بعض مبادی کی ضرورت ہے۔ (مبادی ۱) احکام باعتبار ثبوت کے تین قسم ہیں۔ منصوص۔ اجتہادی۔ ذوقی۔ اجتہادی میں اجتہاد سے مراد وہ ہے جسکو فقہاء اجتہاد کہتے ہیں اور ایسے اجتہاد سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہ واقع میں نص ہی سے ثابت ہوتے ہیں اجتہاد سے صرف ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے کہا جاتا ہے۔ القیاس مظہر لا مثبت اور ذوقی وہ احکام ہیں جو نص کا مدلول نہیں نہ بلا واسطہ جو منصوص کی شان ہوتی ہے نہ بواسطہ جیسے اجتہادیات کی شان ہوتی ہے بلکہ وہ احکام محض

وجدانی ہوتے ہیں اور اس ذوق و اجتہاد میں فرق یہ ہے کہ احکام اجتہادیہ تو مدلول نص ہیں یا اور یہ مدلولِ
نص نہیں اسیواسطے مجتہد بھی ایسے احکام منقول نہیں نہ کسی پر ان احکام کا ماننا واجب ہے بجز اہل ذوق کا
وجدان ان احکام کا مبنی ہوتا ہے البتہ ان میں بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ اشارات کتاب سنت سے
ان کی تائید ہو جاتی ہے تو اس صورت میں ان کا قائل ہونا جائز ہے اور اگر کتاب سنت کے خلاف ہو تو اس کا رد
واجب ہے اور اگر کتاب سنت سے نہ تائید ہوں نہ اس کے خلاف ہوں تو اس میں جانبین میں گنجائش ہے اسی طرح
اگر ایک صاحب ذوق کو متائید معلوم ہوں اور دوسرے کو خلاف تب بھی اس میں جانبین میں گنجائش ہے اور
اجتہادیات جزو فقہ ہیں اور ذوقیات جزو تصوف۔ (۲) احکام اجتہادیہ کا مبنی علت ہوتی ہے جس سے
حکم کا تعدیہ کیا جاتا ہے اور ذوقیات کا مبنی محض حکمت اور وہ بھی غیر منصوص جس سے حکم متعدی نہیں ہوتا
نہ حکم کا وجود و عدم اس کے ساتھ دائر ہوتا ہے اور یہ عدم دوران حکمت منصوصہ میں بھی لازم ہے جیسے طواف
میں رمل کہ اس کی بنا ایک حکمت تھی مگر وہ مدار حکم نہیں رہی۔ مگر تمام مسائل تصوف کو اسی شان کا نہ سمجھا جاوے
اُن میں بھی بعض اجتہادی ہیں اور بعض منصوص بھی ہیں مقصود یہ ہے کہ ان میں جو ذوقیات ہیں ان کی یہ شان
ہے جو مذکور ہوئی (۳) ایک دوسرے اعتبار سے احکام کی اور دو قسمیں ہیں۔ مقاصد اور مقدمات یہ
احکام ذوقیہ صرف مقدمات ہوتے ہیں مقاصد نہیں ہوتے مقاصد صرف منصوص ہوتے ہیں یا اجتہادی۔
(۴) احکام منصوصہ اجتہادیہ شریعت ہیں۔ احکام ذوقیہ شریعت نہیں البتہ اسرار شریعت ان کو کہا جا سکتا ہے
اور یہ سب مبادی ماہر قواعد شرعیہ کے نزدیک ظاہر ہیں۔ اب مقصود عرض کرتا ہوں کہ مسئلہ زیر بحث نہ منصوص
ہے نہ اجتہادی صرف ذوقی ہے اور ذوقی بھی مختلف فیہ چنانچہ امام غزالیؒ کا یہی ذوق ہے اور جو کچھ اس باب
میں احیاء العلوم میں فرمایا ہے وہ اسی ذوق پر مبنی ہے اور ان کے نزدیک کچھ رمضان کی تخصیص نہیں مطلق
جوع کے باب میں وہ اسی کے قائل ہیں اور بعض کا ذوق اس کے خلاف ہے۔ چنانچہ ملا علی قاریؒ شرح شمائل ترمذی
میں ابن الجوزیؒ سے نقل کرتے ہیں۔ ومن جملة الصوفیة تقلیل المطعم واکل الدسم حتی ییبس بدنه و
یعذب نفسه بلبس الصوف ویمتنع من الماء البارد وما هذه طریقة رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ولا طریقة
صحابته واتباعهم انما کانوا یجوعون اذا لم یجدوا شیئاً فاذا وجدوا اکلوا الخ ومن حاشیة تقلیل
الطعام بصورة الصیام اور حضرت شاہ ولی اللہؒ حجة اللہ البالغة ابواب الصوم میں فرماتے ہیں۔ ثم ان تقلیل
الاکل والشرب له طریقان احدهما ان لا یتناول منهما الا قدراً یسیراً او الثانی ان یکون المدة المتخللة بین

الاکل مرۃ واحدۃ عند الغداء والعشاء والمعتبر فی الشرع ہو الثانی لانہ تخفیف وسعۃ ویلیق بالفعل ...

ولہو البہیمیۃ حیرۃ ودہشۃ ... علیہا ... انما یحس ... الاول انما یحس ضعفا یسیرا ولا یجد بالا ...

منہ ... فان الفصل لا بد ان یجعل التشریع العام الاجمعی فان الناس ... مختلف جدا الخ

اھ یہ تو معلوم ہو گیا کہ مسئلہ متکلم فیہا میں دو وقت مختلف ہیں اب دیکھنا یہ ہے کہ کونسا دو وقت اقرب الی الکتاب والسنۃ ہے اس کا معلوم نوع کے مؤیدات میں غور کرنے سے ہو سکتا ہے سو وقت اول کے یہ مؤیدات ہو سکتے ہیں۔

(الف) کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون ای کی تجففوا اولا ماد فان الصوم یکسر الشہوۃ التی ہی اصلہا او کما قال (ب) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا معشر الشباب من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج فانہ اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم یستطع فعلیہ بالصوم فانہ لہ وجاء رواہ الشیخان (ج) احادیث فضیلت جوع وذم شبع مگر ان سب استدلالات میں شبہات ہیں۔

الف میں یہ کہ یہ تفسیر متعین نہیں دوسری تفسیر بھی محتمل ہے چنانچہ ابن جریر نے سدی سے نقل کیا ہے۔ تتقون من الطعام والشراب والنساء مثل ما اتقوا قبلکم اور تفسیر بیضاوی میں ہے لعلکم تتقون المعاصی علیہا ... او لعلکم تنتظمون فی سلک اہل التقوی فان الصوم شعارہم اور اگر یہی تفسیر مان لی جائے تب بھی دلالت علی المقصود میں یہ شبہ ہے کہ کسر قوت بہیمیہ تقلیل طعام پر موقوف نہیں کما مر تقریرہ عن حجۃ اللہ البالغۃ وسیأتی ایضا اور (ب) میں یہ کہ اس میں صوم کی خاصیت بیان کی گئی ہے تشریع صوم کی حکمت بیان نہیں کی گئی اور یہ خاصیت موقوف نہیں ہے تقلیل اکل پر کیونکہ تجربہ ہے کہ باوجود تشبع من الغذا کے رمضان میں ضعف معتد بہ ہو جاتا ہے اور راز اس کا یہ ہے کہ عادت تھی دو وقت رغبت کیساتھ کھانے کی اور اب رغبت کیساتھ تو صرف ایک وقت کھایا جاتا ہے یعنی شام کو اور سحر کو وقت عادت نہ ہونے کے سبب رغبت سے نہیں کھایا جاتا اس لئے وہ جزو بدن اور بدل ما یتحلل نہیں بنتا پھر جب وقت معتاد آتا ہے عادت کے سبب طبیعت کو اشتیاق ہوتا ہے اور باوجود اشتیاق کے کھانا نہیں ملتا اسلئے طبیعت ضعیف ہو جاتی ہے چنانچہ یہ ضعف عشرہ وسطی میں کمی کیساتھ اور عشرہ اخیرہ میں زیادتی کیساتھ بین العین پر محسوس ہوتا ہے البتہ اگر کئی مہینے کے روزے ہوتے تو چند روز میں کھانے کے اوقات معتادہ بدل جاتے پھر رغبت سے دونوں وقت کھانا کھایا جاتا اور جزو بدن بنتا اور ضعف نہ ہوتا اور قوت شہویہ میں انکسار نہ ہوتا اور اسی راز سے صوم دہر پسند نہیں کیا گیا اور صوم داؤدی میں عادت قدیمہ نہیں بدلتی اسلئے اس کی

اجازت مع بیان الفضیلت دی گئی اور یہی تقریر الف میں بھی ہو سکتی ہے کہ اگر اُس تفسیر کو متعین بھی مان لیا جاوے تب بھی صوم ہر حالت میں قوت شہویہ کا کاسر ہے وھذا اصول الذی وعدناہ قریبا فی قولنا ۔ وسیاتی الخ او ج میں یہ کہ احادیث فضل جوع و ذم شبع میں احتمال ہے کہ جوع سے مراد جوع اضطراری ہو یعنی اگر میسر نہ ہو تو اس کی فضیلت کو یاد کر کے صبر کرے جیسے نصوص میں بیماری کے فضائل بیان کئے گئے ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ قصداً بیمار ہو جایا کرے چنانچہ آیت ولنبلونکم الخ میں جوع کو مصائب میں شمار فرمایا ہے اور سب مصائب مذکورہ آیت غیر اختیاری ہیں تو جوع سے بھی مراد وہی ہوگا جو غیر اختیاری ہو اسی طرح شبع مذموم میں یہ احتمال ہے کہ شبع مفرط یعنی فوق الشبع مراد ہو چنانچہ ایک حدیث میں اکثرھم شبعا فرمایا ہے من شبع منصرم نہیں فرمایا سو ایسے شبع کو فقہا نے بھی حرام فرمایا کما فی الدر المختار ورد المحتار کتاب الکراھۃ۔ یہ تو ذوق اول کے مؤیدات پر کلام تھا اب ذوق ثانی کے مؤیدات عرض کرتا ہوں د۔ حدیث میں ہے شھر یزاد فیہ رزق المؤمن کذا فی المشکوۃ عن البیہقی تو کیا یہ امر معقول ہے کہ رزق زائد تو رمضان میں دیا جاوے اور آدمی متمتع ہونیکے لئے شوال کے انتظار کا حکم دیا جاوے ہ افطار کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ منقول ہے ذھب الظمأ وابتلت العروق وثبت الاجر رواہ ابوداؤد انشاء اللہ تعالی۔ ظاہر ہے کہ ذہاب ظما و ابتلال عروق بدون سیراب ہو کر پانی پینے کے نہیں ہو سکتا اور باوجود اس کے وہ مستنقص اجر نہیں ہوا چنانچہ ثبت الاجر اس میں نص ہے اور کھانے اور پانی میں کوئی معقول فرق نہیں کہ ایک میں پسندیدہ ہو اور دوسرے نا پسندیدہ ہو و۔ حدیث میں اشباع صائم کی فضیلت اور ثواب وارد ہے مشکوۃ عن البیہقی اگر شبع ناپسندیدہ ہوتا تو اشباع چونکہ اس کا سبب اور معین ہے وہ بھی ناپسندیدہ ہوتا لان مقدمۃ الشئ ملحق بہ نہ کہ موجب اجر ہوتا ز۔ اگر شبع اسی لئے مذموم ہے کہ وہ مقدمات شہوت سے ہے تو جماع خود قضاء شہوت ہے اگر شبع اور اس کی مفوت روح صوم ہے تو جماع بدرجہ اولی اس روح کا مفوت ہے پھر اس کی تقلیل کی کسی نے ترغیب نہیں دی بلکہ اس کی اجازت وسیعہ کو موقع امتنان میں ارشاد فرمایا گیا ہے ۔ فالٰئن باشروھن وابتغوا ماکتب اللہ لکم اور اس کے ساتھ کلوا واشربوا کو بھی مقرون فرمایا۔ اور سب کے لئے غایت فرمائی حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ح۔ اگر تقلیل طعام فی رمضان کوئی امر مقصود ہے تو فضائل صوم کیساتھ اس کی فضیلت اور مشکلات صوم کیساتھ شبع کی مذمت نصوص میں یا مجتہدین کے کلام میں کہیں نہیں وارد ہوئی کیا اس سے اکملت لکم دینکم میں اشکال نہیں وارد ہوتا ہے

یہ پانچ مؤیدات ہیں ذوق ثانی کے جو اس وقت ذہن میں حاضر ہو گئے اگر اہل ذوق اول ان تائیدات میں بھی
کوئی خدشہ نکالیں مجھ کو مضر نہیں کیونکہ احکام مختلف فیہا میں ہمیشہ گنجائش ہوتی ہے اس لئے اس کا بھی مطالعہ
کیا جائے گا کہ اہل ذوق اول بھی اہل ذوق ثانی پر طعن و تشنیع اور ان کی تجہیل و تفسیق نہ فرماویں کیونکہ فروعیات میں
ایسا اختلاف کوئی منکر نہیں چنانچہ قوم میں دعا و ترک دعا کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور مباشرت اسباب و
ترک اسباب کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور بہت سے مسائل ایسے ہی ہیں اسی طرح یہ مسئلہ فقہی نہیں جس کا اتنا اہتمام
کیا جائے چنانچہ فقہا نے باوجودیکہ مستحبات تک کی تدوین فرمائی مگر اس سے کہیں تعرض نہیں فرمایا اور اگر فقہی
بھی ہوتا تو مختلف فیہ ہونے کی صورت میں پھر بھی یہی حکم ہوتا اس تقریر سے امید ہے کہ اصل اجزاء مسئول عنہا کا جواب
ہو گیا ہوگا باقی بعض زوائد کے متعلق بھی کچھ مختصر عرض کئے دیتا ہوں (۱) صحابہ کے وقت میں اہتمام نہ ہونا حجت
نہیں کیونکہ ان کے یہاں ہر چیز میں سادگی تھی اسی مذاق کے موافق بھی عمل تھا نیز جیسے صحابہ کو رمضان کیلئے کسی
خلعت کا اہتمام نہ تھا اسی طرح رمضان کی خصوصیت سے تعطیل کا بھی اہتمام نہ تھا پھر اس سے مدعا یعنی حکمت ختم
کی بنا پر اہتمام جو عرض بھی کیلئے ثابت ہو (۲) اور اس کو تقریب بنا لینا اگر حدود کے اندر ہو تو کیا حرج ہے
خود حدیث میں ہے کہ رمضان کیلئے جنت کی زینت سال بھر تک ہوتی رہتی ہے (مشکوۃ عن البیہقی) سو اگر
اسکی تقلید میں یہاں بھی کچھ اہتمام ہو تو کیا حرج ہے۔ (۳) دعوتوں کا ہنگامہ یہ فرد ہے مواسات کی حدیث میں
اس کو شہر المواساۃ فرمایا گیا ہے (مشکوۃ عن البیہقی ۲) روزہ کشائی کی تقریب بھی ایک فرد ہے فرحت عند الفطر
کی اولاد کی توفیق دین سے فرحت کیوں نہ مہم ہو قرآن مجید میں اس کو قرۃ اعین فرمایا گیا ہے (۵) تعطیل مدارس کی
راحت اور اعمال رمضان کیلئے کیوں منکر ہے اور درس و درس کیساتھ عادۃ جمع نہیں ہو سکتے۔ (۶) صوفیہ کی طرف
سے جواب یہ ہے کہ خود صوفیہ کے مذاق کے خلاف ہے وہ بیچارے خود ہی اپنے کو سب سے اخس و ارذل سمجھتے ہیں اپنی
تصریح خود اس طرح شرح کرتے ہیں۔ ؎

با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی　　بگذار تا بمیرد در رنج خود پرستی

اس جگہ کو صوفیہ کے اور احوال ہیں تو ان کی تقلید کی توفیق نہیں ہوئی مگر یہ رسم منکر جو ابتک نہ سنی تھی فروع میں
ہوئی کہ واقعی پہلے کا دور رہا گئے ہی تو ابھی تدبیر ہے مگر حرص ہی ہو کر رہ گئی کہ اس کے لئے پھر ضد سے محروق ہو جائیگی
جس کا ہو اس سے زیادہ حرص یا دو اور جب تک تعطیل طعام میں وہ ذوق پسند آیا جس میں شیخ بھی کام آتا دے
اسی طرح تعطیل منام میں وہ مسلک پسند ہے جو مخل نوم نہ ہو وہ مسلک یہ ہے حدیث من صلی العشاء فی جماعۃ

ثم كانما قام نصف الليل ومن صلى الصبح في جماعة فكانما صلى الليل كله رواه مالك ومسلم۔ تفسير من التتجافى جنوبهم عن المضاجع قال ما بين المغرب والعشاء وعنه ايضا نزلت في انتظار الصلوة التي تدعى العتمة وعنه ايضا في قوله تعالى كانوا قليلا من الليل ما يهجعون قال كانوا يتيقظون يصلون ما بين هاتين الصلاتين ما بين المغرب والعشاء عن محمد بن نصر قال لا ينامون حتى يصلوا العتمة وعن ابي العالية قال لا ينامون بين المغرب والعشاء تفسير ابن جرير وفي الدر المنثور كانوا ينامون الليل كله اه فالقليل لا يقابل الكثير بل يقابل الجميع فهو في معنى البعض وكذا في بيان القرآن اثر قال سعيد بن المسيب من شهد العشاء ليلة القدر فقد اخذ بحظه منها موطا امام مالك [illegible] تفسيرهم فمن حرم خيرها فقد حرم فالذي شهد في جماعة لم يحرم خيرها۔ اس قول کی پسندیدگی سے وہ پہلے کی حرص بھی باقی رہی اور اپنے جی کو یوں سمجھا لیا کہ اللہ تعالیٰ نا کارہ کو بھی بخش ہی دیں گے اسی امید پر حضرت پیر کلام کو ختم کرتا ہوں اور چونکہ اس کی مقدار معتد بہ ہو گئی اس لئے اس کا ایک لقب بھی بمناسبت مضمون کے تجویز کئے دیتا ہوں یعنی کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم۔

ضمیمہ۔ یہ بھی محتمل ہے کہ امام غزالیؒ کے ارشاد کو اختلاف ذوق پر محمول نہ کیا جائے بلکہ اپنے زمانہ کے قویٰ کو دیکھ کر بطور مجاہدہ اس طریق کو تجویز فرمایا اور مجاہدہ زمانہ کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے اب قویٰ ایسے ضعیف ہیں کہ ادنیٰ تقلیل یقیناً لوازمات مقصودہ میں مخل ہو جاوے گی۔ باقی یہ کہ حضرت امام نے عنوان جو ایسے کیوں فرمایا اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرات صوفیہ پر بعض حالات کا یا بعض اصطلاحات کا غلبہ ہوتا ہے اس میں اس قسم کے عنوان بھی خود صادر ہو جاتے ہیں اور اس مقام پر ایک اور نکتہ قابل سمجھنے کے ہے گویا قواعد طریقت سے [illegible] مقصود سالک کا حسب تصریح ائمہ تشبہ بالملائکہ ہے اور یہ تشبہ جیسا کہ شبع مفرط سے فوت ہوتا ہے اسی طرح جوع مشوش سے بھی کیونکہ ملائکہ دونوں سے منزہ ہیں اور یہ سب تحقیق اس تقدیر پر ضروری ہے کہ صوم میں حکمت کسر قوۃ شہوۃ کو مان لیا جائے ورنہ اگر وہ امر تعبدی ہو جیسا خود روزہ کا عدد کہ اس میں کوئی حکمت معلوم نہیں تو اس تمام تر سوال وجواب ہی کی گنجائش نہیں اور بعض الفاظ حدیث سے یہ احتمال تعبد کا ظاہراً قوی معلوم ہوتا ہے چنانچہ ارشاد ہے من صام رمضان ایمانا واحتسابا رواہ الشیخان حیث جعل الباعث علیہ الایمان وطلب الثواب لا شيئا من الحكمة والمصلحة وهذا هو التعبد والله اعلم۔ ۲۵ شعبان ۱۳۵۲ھ

رسالہ اعداد الجنۃ للتوقی عن الشبہۃ فی اعداد البدعۃ والسنۃ

سوال: حضرت مولانا اسمعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ایضاح الحق الصریح کی ایک عبارت نظر سے گذری اس میں ایک شبہ واقع ہوا لہٰذا اصل عبارت نقل کر کے بعدہ شبہ عرض کرتا ہوں ازالہ فرما کر تشفی فرمادی جائے۔

(عبارت) استحسانات اکثر متاخرین از فقہاء صوفیہ کہ بنا بر ظن حصول بعضے منافع دینیہ و مصالح شرعیہ بدون تمسک بدلیلے از دلائل شرعیہ مسئلی از اصول عبادات یا معاملات اختراع می نمایند تحدید امری از امور دینیہ بحدود خاصہ و تخصیص می کنند یا ترویج امریکہ شائع در قرون سابقہ بود و بروئے کار می آرند یا اہمال امریکہ دراں ازمنہ مروج بود بعمل می آرند مثل نماز معکوس و وجوب تقلید شخص معین از ائمہ مجتہدین و مثل تحدید ذکر کلمہ تہلیل باوضاع مخصوصہ از اعداد و ضربات و جلسات و تحدید ماء کثیر بعشر فی العشر و ترویج مسائل قیاسیہ و کشفیہ و استغراق جمیع ہمت خود دراں و اہمال ظاہر کتاب و سنت مگر بطریق تبرک و تیمن ہمہ از قبیل بدعت حقیقیہ است و آنچہ در مقام عذر آں می گویند ہر چند کہ ایں امر محدث است اما مشتمل بر مصلحتے از مصالح دینیہ است یا اصل آں در شرع ثابت است گو خصوصیت مذکورہ محدث باشد پس مع ہذا ایں عذر امور مذکورہ را از بدعات خارج نمی گرداند الخ۔ (دوسری عبارت) اما تخریجات متاخرین فقہا مثل تحدید ماء کثیر بعشر فی العشر بنا بر قیاس بر حریم متعلقہ چاہ و مثل حکم بوجوب تقلید مجتہدے معین از مجتہدین سابقین و حکم بالتزام بیعت شخصے معین از شیوخ طریقت بنا بر قیاس بر اطاعت امام وقت و التزام بیعت او و امثال آں از تخریجات غیر محصورہ کہ منقول از متاخرین فقہاء و صوفیا است و کتب فقہ و سلوک بآں مملو و مشحون است و اکثر اتباع ایشاں ہمیں تخریجات را مرشد احکام شریعت و اسرار طریقت می انگارند ہمہ از قبیل بدعات است و دلائل ایشاں ہمہ از قبیل لطائف شعریہ و نکات تخییلیہ است کہ ہرگز احکام مذکورہ را از بدعت خارج نمی گرداند و در دائرہ شریعت ربانیہ و طریقہ احسانیہ داخل نمی کنند الخ۔

تقریر شبہ۔ وجوب تقلید شخصی التزام بیعت شخص معین یا التزام اصلاح از شخص معین تحدید اعداد و ضروب اذکار باوضاع مخصوصہ وغیرہ ایسے امور جن کی نافعیت فی الدین عند المحققین مجرب ہے یہ تو ظاہر ہے کہ یہ امور فی ذاتہا مقصود بالذات نہیں بلکہ دیگر مقاصد دینیہ ضروریہ کیلئے مقدمات ہیں اور خود فی ذاتہا ایسے دنیاوی منفعت بھی نہیں کہ جن پر ترتب اجر کی توقع نہ ہو اور یہ امور بہیئتہا الکذائیہ زمانہ خیر القرون میں بھی پائے نہ جاتے تھے مگر ان کا اطلاق عمومات نصوص کے ماتحت داخل ہے مگر تخصیصات کذائیہ ضرور محدث ہیں تو پھر ان میں اور دیگر بدعات میں

جن کا اطلاق نصوص سے ثابت اور ہیئت کذائی محدث کیا فرق ہوگا اگر محض زیادتی ہی تو دلائل شرعیہ سے ان کا
ثابت کرنا کیوں کر درست ہوگا اور منکرین پر نکیر کرنا شرعاً کس طرح جائز ہوگا۔ الغرض اصل مسئلہ حقیقت اور حضرت
شہیدؒ کی عبارات کا صحیح مطلب یا تحقیقی جواب تحریر فرما کر تشفی فرما دیا جائے۔ اپنی اصلاح کے لئے خصوصیت کا
طالب ہوں۔ والسلام۔

الجواب۔ فی رد المحتار سنن الوضوء ان کان مما واظب علیہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء
الراشدون من بعدہ فسنۃ والا فمندوب ونفل وفی صلوۃ الدر المختار جمع النیۃ والتلفظ
عند الارادۃ بہا مستحب ہو المختار وقیل سنۃ یعنی احبہ السلف او سنۃ علماءنا اذ لم ینقل عن المصطفیٰ
ولا الصحابۃ ولا التابعین بل قیل بدعۃ فی رد المحتار قولہ قیل سنۃ عزاہ فی التحفۃ والاختیار الی
محمد وصرح فی البدائع بانہ لم یذکرہ محمد فی الصلوۃ بل فی الحج نحو الصلوۃ علی الحج قولہ الخ اشار بہ
الاعتراض علی المصنف بان معنی القولین واحد ای مستحبا باعتبار انہ احبہ علماءنا او سنۃ باعتبار انہ
طریقۃ حسنۃ لہم لا طریقۃ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم کما حررہ فی البحر قولہ بل قیل بدعۃ نقلہ فی
الفتح وقال فی الحلیۃ ولعل الاشبہ انہ بدعۃ حسنۃ عند قصد جمع العزیمۃ لان الانسان قد یغلب علیہ
تفرق خاطرہ وقد استفاض ظہور العمل بہ فی کثیر من الاعصار فی عامۃ الامصار فلا جرم انہ تذہب
فی المبسوط والہدایۃ والکافی الی ان فعل التجمیع عزیمۃ قلب فیحسن فیندفع ما قیل انہ یکرہ الخ
وفی الدر المختار احکام الامامۃ ومبتدع ای صاحب بدعۃ وہی اعتقاد خلاف المعروف عن الرسول
لا بمعاندۃ بل بنوع شبہۃ فی رد المحتار قولہ ای صاحب بدعۃ ای محرمۃ والا فقد تکون واجبۃ کنصب
الادلۃ علی اہل الفرق الضالۃ وتعلم النحو المفہم للکتاب والسنۃ ومندوبۃ کاحداث نحو رباط ومدرسۃ
وکل احسان لم یکن فی الصدر الاول ومکروہۃ کزخرفۃ المساجد ومباحۃ کالتوسع بلذیذ المآکل
والمشارب والثیاب کما فی شرح الجامع الصغیر للمناوی عن تہذیب النووی ومثلہ فی الطریقۃ المحمدیۃ
للبرکوی۔ ان عبارات سے امور ذیل مستفاد ہوئے (۱) اول، سنت کے کئی معنی ہیں منقول عن الرسول
صلی اللہ علیہ وسلم کما ذکر فی عبارۃ الطریقۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم (۲) منقول عن الرسول
صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء الراشدین کما ذکر فی عبارۃ واظب علیہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم
او الخلفاء الراشدون (۳) منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الصحابۃ او التابعون کما فی

میں قول اس کا قرینہ ہے جیسے تخریجات مدد شدہ احکام شریعت و اسرار طریقت می انگارند۔ اور عبارت اول کو
اسی پر محمول کیا جائے گا کیونکہ محکوم علیہ دونوں عبارات میں ایک ہی چیز ہیں بتفاوت یسیر لا یعبؤ بہ
فی الحکم پس مولانا کے کلام کی توجیہ سے فراغت ہوئی لیکن اگر کوئی شخص ان کو احکام مقصودہ فی الشرع
نہ سمجھے اور ان کے بدعت غیر بدعت ہونے کی تحقیق کا طالب ہو تو اس کے لئے ایک ایک جزئی کی تفصیل کرتا ہوں
اسی سے قواعد کلیہ بھی سمجھ میں آجاویں گے جن سے دوسرے امور غیر مذکورہ فی المقام کا بھی حکم معلوم ہو جائے گا پس صوم خموشی
ہے نماز معکوس کا دین سے کوئی تعلق نہیں وہ ایک قسم کا مجاہدہ ہے اور مثل معالجات طبیہ کے نفس کی تادیب کے
لئے ایک معالجہ ہے اس درجہ میں اس کو سمجھنا بدعت نہیں البتہ اگر اس سے کوئی بدنی ضرر کا اندیشہ ہو تو معصیت ہے
ورنہ مباح مثل دیگر ریاضات بدنیہ کے اور اگر اس کو کوئی قربت سمجھے تو بدعت ہے۔ **تقلید شخصی**۔ اس کو حکم مقصود
بالذات سمجھنا بیشک بدعت ہے لیکن مقصود بالغیر سمجھنا یعنی مقصود بالذات کا مقدمہ سمجھنا یہ بدعت نہیں بلکہ طاعت ہے۔
تحدید کلمہ تہلیل الخ ذکر کو مقصود سمجھنا اور مطلق زیادت عدد کو زیادت اجر کا سبب سمجھنا اور اوضاع و ہیئات و جلسات
کو مثل قیود عمل طبیہ سمجھنا بدعت نہیں اور خود انکو قربات سمجھنا بدعت ہے۔ **تحدید بالتکبیر**۔ اس کو مقصود سمجھنا بدعت
ہے اور عوام کے انتظام کیلئے یا تنبیہ مطلوب بالغیر ہے۔ **ترویج مسائل قیاسیہ و کشفیہ و استغراق جمیع ہمت خود**
در آں الخ اس میں جو مراد کا قرینہ خود اس کے بعد موجود ہے یعنی اہمال کتاب و سنت گر بطریق تبرک و تیمن اس طریق
پر بدعت ہونے میں کیا شبہ ہے لیکن اگر جس تبلیغ درجہ میں ہے تو وہ بدعت نہیں اور جو وجہ ان اعمال میں بدعت ہونے کی
اس میں یہ عذر جو جواب میں مذکور ہے ظاہر ہے کہ نافع و مقبول نہیں جیسا مولانا نے فرمایا۔
حکم بالتزام بیعت۔ یہ جس پر مبنی کیا گیا ہے اس اعتبار سے بیشک بدعت و زیادت فی الدین ہے اور اگر وہ حکم
بنا صحیح ہو اور وہ بنا وہ ہے جیسے اعتبارات طبیہ کے اتباع شخصی کا التزام کیا جاتا ہے اور اسی کے لوازم میں سے
اس کا قائل ہونا بھی ہے کہ اس کے التزام کو ترک کر دینا یا دوسرے کے اتباع سے بدل دینا جائز ہے تو اس صورت
میں کوئی وجہ نہیں بدعت ہونے کی۔ اس کے بعد تخریجات کے نسبت جو فرمایا ہے محمل اس کا وہی صورت ہے جب حدود سے
آگے بڑھا دیا جائے اعتقاداً یا عملاً آگے ان کے دلائل کے متعلق فرمایا ہے مراد ان سے وہ دلائل ہیں جو اکثر جہلاء
کالعلماء نے ان مقاصد پر اختراع کئے ہیں نہ کہ دلائل صحیحہ جو بفضلہ تعالیٰ اہل حق کی تالیفات میں مذکور ہیں اس کے بعد
تقریر شبہ میں سوال کیا گیا ہے کہ ان میں اور دیگر بدعات میں کیا فرق ہے اگر اہل بدعت ان کو حدود سے نہ
بڑھاتے تو یہ سوال سب امور میں تو نہیں بعض امور میں صحیح تھا لیکن مشاہدہ ہے کہ وہ ان بدعات کو داخل

فقد قال الله تبارك وتعالى في عيسى عليه السلام "وايدناه بروح القدس" الآية۔

اعلم ان هذا التائيد يحتمل وجوها اقربها عندي ما اختاره صاحب تيسير الرحمن المشهور بالتفسير الرحماني حيث قال بتغليب ملكية على بشرية اهـ۔

وحاصله التائيد الباطني ووجه الاقربية موافقته للحديث من قوله عليه السلام لحسان رضي الله عنه اللهم ايده بروح القدس رواه مسلم وغيره وظاهر ان هذا التائيد ليس الا الباطني فقط وكون هذه الموافقة من اسباب الترجيح ظاهر فان الوحي يفسر بعضه بعضا وحقيقة هذا التائيد افاضة كيفيات خاصة محمودة والقائها في النفس ثم آثار خاصة تنشأ بحسب اختلاف المقاصد ويسمى هذا التائيد في عرف اهل التصوف تصرفا وتوجها وهمة وجمع الخواطر فالآية اذن اصل لهذا العمل۔ واصرح منه في الباب

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بعد الحمد والصلوۃ۔ حق تعالیٰ نے حضرت عیسےٰ علیہ السلام کے بارہ میں فرمایا ہے ایدناہ بروح القدس یعنی ہم نے جبرئیل کے ذریعہ ان کی تائید کی۔ یہ تائید جیسا کہ قرآن مجید میں ہے مختلف صورتوں سے ہو سکتی ہے جن میں سے میرے نزدیک اس جگہ زیادہ اقرب وہ صورت ہے جس کو تفسیر رحمانی میں اختیار کیا گیا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ملکی آثار کو ان کے بشری خواص پر غالب کر دیتے تھے اور وہ ان ملکی اثرات سے کام لیتے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ یہی تائید باطنی ہے جس کو تصرف کہا جاتا ہے۔ اور اس احتمال (تائید باطنی) کے اقرب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس احتمال کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے وہ یہ کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسانؓ کے متعلق ارشاد فرمایا ہے کہ یا اللہ روح القدس (جبرئیلؑ) کے ذریعہ ان کی تائید کر۔ یہ روایت مسلم شریف میں مذکور ہے ظاہر ہے کہ اس جگہ تائید سے تائید باطنی ہی مراد ہو سکتی ہے جس سے بمقابلہ کفار اشعار بلیغہ کہنے کی طاقت پیدا ہو اور چونکہ ایک وحی سے دوسری وحی کی تفسیر ہوتی ہے اس لئے تائید مذکور کی وہی تفسیر راجح معلوم ہوتی ہے جو اس حدیث میں مراد ہے **حقیقت تصرف**۔ اور حقیقت اس تائید کی یہ ہے کہ خاص کیفیات محمودہ کا دوسرے شخص پر افاضہ کیا جائے جس سے اس میں آثار خاصہ پیدا ہو جاویں اور یہ آثار اغراض و مقاصد کے اختلاف کی بنا پر مختلف انواع و الوان کے ہوتے ہیں اور اس تائید کو اہل تصوف کی اصطلاح میں تصرف اور توجہ اور ہمت اور جمع خاطر کہتے ہیں۔ **ثبوت تصرف بآیات حدیث**۔ پس یہ آیات اس عمل کیلئے اصل ہو اور اس سے زیادہ صریح اس باب

قولہ تعالیٰ فی الانفال اذ یوحی ربک الی الملائکۃ انی معکم فثبتوا الذین آمنوا علی ما فسرہ الزجاج بقولہ
کان بأشیاء یلقونھا فی قلوبھم تصح بھا عزائمھم ویتأکد جدھم وللملک قوۃ القاء الخیر فی القلب و
یقال لہ الھام کما ان للشیطان قوۃ القاء الشر ویقال لہ الوسوسۃ اھ (کذا فی روح المعانی)۔

واصرح من الآیتین فی الدلالۃ ما فی الصحیحین اخبارہ علیہ السلام فی حدیث الوحی عن فعل
جبرئیل علیہ السلام معہ فاخذنی فغطنی الثانیۃ وفیہ فغطنی الثالثۃ الحدیث فالظاھر وھو
کالمتعین ان ھذا الغط کان لتقویۃ القلب لتحمل الوحی کما قال العارف المحدث عبداللہ ابن ابی جمرۃ المتوفی
۶۹۹ھ من الھجرۃ فی بھجۃ النفوس وھو من اجلۃ شراح البخاری (والحافظ فی فتح الباری) تحت حدیث بدء الوحی
میں سورہ انفال کی یہ آیت ہے اذ یوحی ربک الی الملائکۃ انی معکم فثبتوا الذین آمنوا (یعنی جب وحی بھیجتا تھا
آپ کا پروردگار ملائکہ پر کہ میں تمہارے ساتھ ہوں تم ثابت قدم رکھو ایمان والوں کو) زجاج نے اس آیت
کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ تثبیت وتائید فرشتوں کی طرف اس طرح تھی کہ وہ کچھ کیفیات مومنین کے قلوب پر القاء کر
تے جن سے ان کے عزائم صحیح اور جذبے قوی ہو جاتے تھے۔ اور فرشتہ کو حق تعالیٰ نے یہ قدرت دی ہے کہ وہ قلب میں
خیر کا القاء کر سکتا ہے جسکو الہام کہا جاتا ہے جس طرح شیطان کو القاء شر کی قوت حاصل ہے جسکو وسوسہ کہا جاتا ہے
(کذا فی روح المعانی) اور ان دونوں آیتوں سے زیادہ صریح باعتبار دلالت کے وہ ہے جو صحیح بخاری میں آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث وحی میں جبرئیل علیہ السلام کے فعل کے متعلق وارد ہوا ہے کہ مجھے جبرئیل علیہ السلام نے
آغوش میں لیا اور مجھے دبایا اور پھر دوسری مرتبہ اسی طرح دبایا پھر تیسری مرتبہ اسیطرح کیا۔ (یعنی ابتداء وحی
میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تنزیل وحی کا سلسلہ جاری کرنا تجویز کیا گیا تو جبرئیل علیہ السلام نے افعال
مذکورہ کئے) اس میں ظاہر بلکہ متعین یہ ہے کہ یہ دبانا تقویت قلب کیلئے تھا تاکہ وحی کی برداشت ہو سکے جیسا
کہ عارف محدث عبداللہ ابن ابی جمرہ (جو ساتویں صدی ہجری کے اکابر محدثین میں سے ہیں اور حافظ الدنیا
ابن حجر انکے اقوال سے فتح الباری میں استدلال کرتے ہیں) اپنی کتاب "بہجۃ النفوس" میں صحیح بخاری کی حدیث
بدء الوحی کے تحت میں فرماتے ہیں کہ تیسواں فائدہ اس حدیث سے یہ واضح ہوا کہ دبانے والے جسم کا دوسرے
شخص کیساتھ اتصال (جو القاء کیفیت کے طرق میں سے ایک طریقہ ہے) اس کے ذریعہ اس شخص میں ایک کیفیت نوریہ
پیدا ہو جاتی ہے جس سے یہ شخص اس کیفیت کا متحمل ہو سکتا ہے جو اس پر القاء کیجائے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا جسم
جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم شریف کیساتھ متصل ہوا تو اس کے ذریعہ سے آپ میں وحی کے تحمل کی وہ

من صحيح البخاري ما اتصل لوجه الثلاثة توريث دليل على ان اتصال جرم القطن بالمخيط وضمه اليه وهو يجري
طرق الالفاظ تحدث به في الباطن قوة نورية منتعشة تكون عونا على حمل ما يلقى اليه من جبريل عليه السلام
ما اتصل جرمه بذات محمد لنسبة حصلت السبب لذلك ما ذكرناه وهو حمل القرآن وقوة جمع خطاب الملائكة
ولو يكن قبل ذلك فقد وجدنا اثر الاعمال المدارك من اهل الصوفية المتبعين المحققين من اهل الكتاب والسنة
على مشروعية هذا العمل لكون الغرض مشروعا وان كانت الدلالة ظنية لاحتمال الاية والحديث وجوها
اخر ولا ينضر فان المسئلة ظنية يكفي فيها الظن بل لو لم يكن عليه دليل فالاصل في الانتفاع ثابت اباحته
بالقواعد فلا يحتاج الى نقل خاص ويستعمل كثير من المشائخ لاسيما النقشبندية منهم لمقاصد

قوت پیدا ہوئی جو پہلے نہ تھی اور یہ طریقہ آپ کے سچے وارث صوفیہ کو حاصل ہوا۔
ثابت ہوا کہ قرآن و حدیث اس عمل کی مشروعیت و جواز پر دلالت کرتے ہیں اگرچہ یہ دلالت ظنی ہے کیونکہ آیت و حدیث مذکورہ میں دوسرے احتمالات بھی ہو سکتے ہیں مگر دلالت کا ظنی ہونا مقصد کیلئے مضر نہیں کیونکہ مسئلہ ظنی ہے اس میں ظن غالب کافی ہے بلکہ مسئلہ تو ایسا ہے کہ اگر کوئی خاص دلیل منقول بھی نہ ہوتی جب بھی مضر نہ تھا کیونکہ اس فن کی مشروعیت قواعد سے معلوم ہے اسلئے کسی نقل خاص کی حاجت نہیں اور بہت بزرگان دین بالخصوص مشائخ نقشبندیہ اس کا استعمال مقاصد محمودہ کیلئے کرتے ہیں جو دین میں مطلوب ہیں اور ان کی کتابوں میں اسکی تفصیل مذکور ہے مثلاً عزم توبہ اور نفس پر خوف و خشیہ یا شوق و رغبت فی الطاعۃ کا رنگ غالب ہو جانا وغیرہ۔

قوت تصرف پیدا ہونیکا طریقہ اور یہ قوت تصرف انسان میں اکثر مجاہدات و ریاضات نفسانیہ سے پیدا ہوتی ہے جیسے کشتی لڑنیکی قوت ریاضت جسمانی (ورزش وغیرہ) سے پیدا ہوتی ہے اور بعض اوقات کسی کسی شخص میں فطرۃً بھی ہوتی ہے مگر یہ صورت بہت قلیل ہے۔

استعمال تصرف کا حکم شرعی ۔۔ اس عمل کا حکم فقہی یہ ہے کہ فی نفسہ مباح و جائز ہے پھر غرض و مقصود کے تابع ہے یعنی اگر اس کا استعمال کسی غرض محمود کیلئے کیا جائے جیسے تصرفات مذکورہ جو مشائخ صوفیہ کے معمول ہیں تو یہ فعل بھی بتبع الغرض محمود سمجھا جائے گا اور اگر کسی مقصد مذموم کیلئے اس کا استعمال کیا تو یہ فعل بھی مذموم ہو جاوے گا پھر مذمت و کراہت میں جو درجہ اس کی غرض اور مقصد کا ہوگا اسی کے مطابق اس فعل کی مذمت و کراہت میں کمی بیشی ہوگی۔ جیسے کشتی لڑنا کہ اپنی ذات میں مباح ہے اور حکم میں اپنی غرض کے تابع ہے۔

محمودة مطلوبة فلا يكون في حد ذاته محمودا كالعزم على التوبة وكانصباغ النفس بالخشية والشوق والرغبة في
الطاعة وامثالها وهذه القوة في نفوس المشائخ اهل الرياضة على مثل هذا الاقوى اكثر مما يكون في الرياضة
والمزاولات النفسانية كقوة المصارعة البدنية يكون بالرياضة الجسمانية وقد يكون فطريا في بعض
النفوس وقليل ما هو. **وحكمها الفقهي** مع اباحته في نفسه تابع للغرض فان كان غرضه محمودا
كالتصرفات المذكورة المعمولة للمشائخ كان محمودا وان كان مذموما كان مذموما كالاختلاف في جانب الذم
كالمصارعة البدنية والخاصيات في انها تابع في حكمها للغرض فاذا التصرفان متحدان نوعا باعتبار الذات متغايران
صنفا باعتبار المتعلقات وعلى كل حال فهو ليس بكمال ديني ولا من علامات القبول في شيء و كان
هذا كل الكلام في اصل المسئلة وبقي بعض التنبيهات المهمة على بعض ما يتعلق بها۔
التنبيهات۔ (التنبيه الاول) ان هذا التصرف الذي يستعمله المشائخ هل هو سنة ام لا. فالذي
ارى كنت كتبته قبل هذا في التشرف ثانيا من رسالة لطائف الطرائف اذ نقل بلفظه الاتيا وهو فعلم محمد
فائدة تتعلق بالتصوف في مسئلة التصرف وهو عن النبي صلى الله عليه وسلم في بعض الاحوال ثابت صلى الله عليه

تو حاصل یہ کہ دونوں قسم کے تصرف باعتبار ذات اتحاد نوعی رکھتے ہیں اور باعتبار متعلقات کے ان میں صنفی تفاوت
ہے۔ اور ہر حال میں یہ تصرف کوئی کمال دینی نہیں ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول و مقرب ہونے کی علامت ہے
بلکہ ہر شخص کوشش کرے تو یہ قوت اپنے اندر پیدا کر سکتا ہے اگرچہ فاسق کافر ہی کیوں نہ ہو جیسے بہت سے جوگیوں کے قصے
مشہور ہیں یہاں تک تمام کلام اصل مسئلہ میں تھا اب چند ضروری تنبیہات یہاں بیان کی جاتی ہیں جن سے
مسئلہ کا تعلق ہے۔
تنبیہات۔ (تنبیہ اول) اس بارہ میں کہ یہ تصرف جس کو مشائخ استعمال کرتے ہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
کی سنت ہے یا نہیں سو اس بارہ میں جو کچھ مجھے ثابت ہوا وہ میں نے رسالہ "لطائف الطرائف" کے حصہ دوم میں
دوم میں لکھدیا ہے اس کا بعینہ یہاں نقل کر دینا کافی معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے۔
فائدہ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل صحیح کے ساتھ یہ منقول ہے کہ آپ نے بعض لوگوں کے سینہ پر ہاتھ مار کر
ان کا وسوسہ جاتا رہا اور بعض بیماروں کے بدن پر دست مبارک پھیرا جس سے ان کا مرض جاتا رہا اس سے بعض
لوگوں کو یہ وہم ہو گیا کہ آپ نے تصرف کا استعمال فرمایا اور کچھ بعید نہیں کہ اس قسم کی روایات سے کوئی
شخص استعمال تصرف کے سنت ہونے پر بھی استدلال کرنے لگے لیکن جب غور سے دیکھا جائے تو یہ استدلال

في صدره بعض ومسح صلى الله عليه وسلم بيده الشريفة على بطن بعض ودعا له او نحو ذلك الاول فمن حملها على التصرف
الثاني فادعوا فظاهر هذه الاحاديث استواء التصرف ولا يعطى الانسان [illegible] مثل هذا التصرف
لكن اداه قوى النظر لا يتوجه الانسان الى ان يكون تصرفا بوقفه ان يجمع همه خاطره لحدوث الاثر والحديث بل
يحتمل انه فعل بفعل بعد ما انكشف عليه بالوحي نفع هذه الافعال لهؤلاء من غير جمع همة خاطر وليس هذا من
التصرف المصطلح في شيء ومن ثم ذكر العلماء هذه الوقائع في باب المعجزات التي هي غير التصرف واوضح القرائن على عدم صدور
التصرفات منه صلى الله عليه وسلم انه لم يتصرف في قلب ابي طالب مع شدة حرصه صلى الله عليه وسلم على ايمانه واقتصر
على الدعاء له ودعوته الى الاسلام والله تعالى اعلم ولو سلم صدوره عنه صلى الله عليه وسلم احيانا لم يثبت به سنيته
الموقوفة على الاتباع كما لا يقال بسنية المصارعة بوقوعها منه مع ركانة والله تعالى اعلم [illegible] بحكم
بكونها سنة مقصودة في الدين لان السنة العادية لا يلزم كونها عبادة۔ انتهت المقدمة۔

(۲) التنبيه الثاني هل هو من علامات الولاية او من لوازم المشيخة فالجواب لا كاستعمال

لازم نہیں ہے۔ کیونکہ اس عمل کا تصرف ہونا اس کا محتاج ہے کہ نقل صحیح سے یہ ثابت ہو کہ آپ نے اپنی باطنی قوت کو
ان آثار کے پیدا کرنے کے لئے جمع فرمایا ہو اور یہ بات ثابت نہیں ہو بلکہ یہ احتمال بھی ہے کہ آپ نے یہ افعال اس بنا پر
کئے ہوں کہ آپ کو بذریعہ وحی ان افعال کا ان لوگوں کے حق میں بدون جمع خواطر و استعمال تصرف نافع و مفید
ہونا معلوم ہو گیا ہو اور اس احتمال کی بنا پر یہ افعال اصطلاحی تصرف میں ہرگز داخل نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ
ہے کہ تمام علماء امت نے ان واقعات کو معجزات میں شمار کیا ہے جو کہ تصرف سے بالکل جدا ہیں۔ اور سب سے
زیادہ واضح قرینہ اس بات پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی تصرف صادر نہیں ہوا یہ ہے کہ آپ نے ابو طالب
کے قلب میں تصرف نہیں فرمایا باوجودیکہ آپ ان کے ایمان لانے کے بہت زیادہ متمنی اور خواہشمند تھے بلکہ ان کیلئے
صرف دعا اور دعوت دینے پر کفایت فرمائی۔ اور اگر کسی وقت آپ سے تصرف کا صدور تسلیم بھی کر لیا جائے جب بھی اس
سے اس عمل کا سنت اصطلاحی ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اصطلاحی سنت ہونا اس پر موقوف ہے کہ فعل معمول
ہو یہی وجہ ہے کہ کشتی وغیرہ سنت نہیں کہتے حالانکہ ایک مرتبہ آپ نے رکانہ رضی اللہ عنہ کیساتھ کشتی بھی کی ہے بلکہ
اگر عادت ہونا بھی ثابت ہو جائے تب بھی سنت مقصودہ ہونے کا حکم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ سنت عادیہ کیلئے
یہ لازم نہیں کہ وہ عبادت بھی ہو۔

(تنبیہ دوم) کیا تصرف ولایت اور بزرگی اور مقبولیت عند اللہ کی علامت ہے تو جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں

سائر القوى الجارحة الفاعلة وعمر من قبل۔

(التنبيه الثالث) هل في التصرف المعمول للمشائخ شيء من الضرر الدنيوي أو الديني مع إباحته في ذاته؟ فالجواب نعم، أما الدنيوي فاضمحلال قوى العامل الدماغية والقلبية وخوف الأمراض الناشئة من هذا الضعف وهو كثير مشاهد. وأما الديني فتوهم العوام الولاية في المتصرف وهو ضرر اعتقادي، وترك المستفيد الاهتمام بالإصلاح والقناعة على هذا التصرف وهو ضرر عملي، لأجل هذه المضار العارضة تركه المحققون من القوم ولم يكن هذه المضار في السلف لقوة أبدانهم وسلامة فطرتهم وصفاء أذهانهم فلا يقاس الخلف على السلف. هذا ونظر إلى الباب السابع من رسالة دلائل القرآن على مسائل النعمان للفاضل الصالح المولوي محمد شفيع الديوبندي بارك الله تعالى في عمره وعلمه وعمله ففيه بعض الفوائد المتعلقة بالباب. والله أعلم بالحق والصواب. كتبه أشرف علي التهانوي عفي عنه في العشر الأواخر من رمضان سنة ۵۲

جیسے دوسرے قویٰ ہڈی یا اور ہاتھ پیر وغیرہ کے استعمال کا حال ہے وہی اس کا ہے جیسا کہ پہلے گذر گیا۔

(تنبیہ سوم) کیا استعمال تصرف میں کوئی دینی یا دنیوی مضرت بھی ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں بعض مضرتیں بھی ہیں دنیوی مضرت تو یہ ہے کہ اسکی کثرت کرنے سے عامل کے قویٰ دماغیہ اور قلبیہ ضعیف و مضمحل ہو جاتے ہیں اور اسکی وجہ سے بہت سے امراض پیدا ہونے کا خطرہ ہے جیسا کہ بکثرت مشاہدہ و تجربہ ہوا ہے۔ اور مضرت دینی یہ ہے کہ عوام اس کو ولایت و بزرگی کی علامت سمجھتے ہیں اور یہ ایک اعتقادی ضرر ہے اور مرید کا یہ ضرر ہے کہ وہ اکثر اسی پر کفایت کر لیتے ہیں اور اصلاح کا اہتمام چھوڑ دیتے ہیں اور یہ عملی ضرر ہے اور انہیں ضرروں کی وجہ سے محققین طریق نے اس کا استعمال چھوڑ دیا ہے اور سلف صالحین کے زمانہ میں یہ مضرتیں بوجہ مضبوطی قویٰ اور سلامت فطرت اور خوش فہمی کے موجود نہ تھیں لیکن خلف کو سلف پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ خوب سمجھ لو۔ اور مزید فائدہ کیلئے رسالہ دلائل القرآن علی مسائل النعمان کے ساتویں باب کا مطالعہ کیا جائے جسکو فاضل صالح مولوی محمد شفیع صاحب دیوبندی نے تالیف کیا ہے اللہ تعالیٰ ان کی عمر اور علم و عمل میں برکت عطا فرمائے تو اس مسئلہ کے متعلق بعض فوائد اس میں بھی ملیں گے۔

(حضرت مصنف دامت برکاتہم نے حسن ظن سے الفاظ مذکورہ احقر کے متعلق تحریر فرمائے ہیں اس ناکارہ کو جو کہ اپنی حالت معلوم ہے اس لئے ترجمہ میں یہ الفاظ چھوڑ دینے کو دل چاہتا تھا مگر یہ سمجھ کر کہ بزرگوں کے الفاظ میں بھی برکت ہوتی ہے ان کو بعینہا قائم رکھا۔)

واللہ المستعان وعلیہ التکلان۔ کتبہ الاحقر محمد شفیع عفا اللہ عنہ ۔ ۲ شوال ۱۳۵۲ھ

رسالۃ تقدیس القرآن المنیر عن تدنیس التصاویر

السوال - مخدومی حکیم الامت حضرت مولانا - بعد سلام مسنون السلام عرض ہے کہ ایک صاحب کا ترجمہ قرآن حکیم جلد دوم شائع ہو چکا ہے اس کے صفحہ ۱۲ پر پورے صفحہ کی تصویر ذوالقرنین کی سورۃ کہف کی تفسیر کے سلسلہ میں دی گئی ہے۔ قرآن حکیم جیسا تھا ایسی تصویر کی اشاعت سے میرا دل ہل گیا ہے سورۃ یوسف کا ترجمہ دیکھ رہا تھا اور اس میں صاحب مذکور نے ان کیدکن عظیم کی تفسیر میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس آیت کا منشا یہ نہیں کہ مکر عورتوں کیلئے خاص ہے بلکہ مکر فریب دغا سب مردوں کا کام ہے ابھی اس مقام کا مطالعہ کر رہا تھا کہ اتفاق سے تفسیر پر نظر پڑی قرآن حکیم میں تصویر کی اشاعت سے غضب و غصہ کی لہر بدن میں دوڑ گئی اور وہ ترجمہ جس دوست کا تھا بغیر پڑھے اس کے پاس بھیج دیا۔ غالباً حضور کے پاس یہ واقعہ سب پہنچ گیا ہوگا اس کے متعلق کیا علاج کیا جائے۔

الجواب - وھو الموفق للصواب - اول چند مقدمات معروض ہیں مقدمہ اولیٰ تصویر ذی حیات کی بنانا علی الاطلاق حرام و معصیت شدیدہ ہے خواہ ذی ظل یعنی مجسم ہو خواہ غیر ذی ظل یعنی منقوش ہو لاطلاق احادیث الوعید وخصوص النکیر علی الرقم بغیر ذی الظل وھو ما فی صحیح البخاری باب ما وطی من التصاویر عن عائشۃ رض قالت قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من سفر وقد سترت بقرام لی علی سہوۃ لی فیہا تماثیل فلما رآہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھتکہ وقال اشد الناس عذابا یوم القیمۃ الذین یضاھون بخلق اللہ قالت فجعلناہ وسادۃ او وسادتین الخ قال النووی وفیہ نقل حرمۃ تصاویر الحیوانات ما لصوراً ولا فرق فی ھذا کلہ بین ما لہ ظل وما لا ظل لہ ھذا تلخیص مذھبنا فی المسئلۃ وبمعناہ قال جماھیر العلماء من الصحابۃ والتابعین ومن بعدھم وھو مذھب الثوری ومالک وابی حنیفۃ وغیرھم وقال بعض السلف انما ینھی عما کان لہ ظل ولا باس بالصور التی لیس لھا ظل وھذا مذھب باطل فان الستر الذی انکر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصورۃ فیہ لا یشک احد انہ مذموم ولیس لصورتہ ظل مع باقی الاحادیث المطلقۃ فی کل صورۃ - رہا استثناء الا رقماً فی ثوب کا سو چونکہ یہ استثناء دوسری نصوص صحیحہ صریحہ قویہ و اجماع سے معارض ہے اور تاریخ معلوم نہیں اس لئے یا منسوخ ہے یا بنا بر قاعدہ اذا تعارض المحرم والمبیح ترجح المحرم - اور یا مأول بالقطعۃ اور وہ تاویل بعینہ وہی ہے جس کو صاحب فتح نے ابن العربی سے نقل کیا ہے - بقولہ الثالث ان کانت الصورۃ باقیۃ الھیئۃ قائمۃ الشکل حرم وان قطعت الراس او تفرقت الاجزاء

جاز قال وهذا هو الاصح - اور نیز صاحب فتح نے اس تاویل کی تائید میں فرمایا ہے ويؤيد هذا الجمع الحديث الذي
فی الباب قبله فی نقض الصور ای فی صحیح البخاری عن عائشة رضی الله عنها ان النبی صلی الله علیه وسلم لم یکن یترک فی بیته
شیئا فیه تصالیب الا نقضه (وفی نسخة تصاویر الا نقضه ۱۲) اور تقیید یہ ہے جسکو صاحب فتح نے ابن العربی سے نقل کیا ہے
بقوله الرابع ان کان مما یمتهن جاز و ان کان معلقا لم یجز ۱۲ کله من الحواشی علی صحیح البخاری باب التصاویر
الذی من کره القعود علی الصور ولفظ حدیث الباب الاخیر قال ما هذه النمرقة قلت لتجلس علیها
وتوسدها قال ان اصحاب هذه الصور یعذبون یوم القیمة الخ اور قرینہ تقیید کا یہ ہے کہ عادۃً ثوب ممتہن
ہوتا ہے چنانچہ جو ثوب ممتہن نہ تھا جیسا حدیث اول میں ہے قد سترت بقرام الخ اس میں آپ نے جائز نہیں رکھا اور
اور نیز اگر استثناء رقم کے تعارض و مخالفت اجماع و تاویل و تقیید مذکور سے قطع نظر کر لیا جاوے اور اس مذہب
کو بھی محتمل الصحۃ مان لیا جاوے تب بھی کلیات شرعیہ سے ایک دوسری قید سے اس کی تقیید ضروری ہے وہ یہ کہ اس
سے کوئی محذور لازم نہ آوے اور یہاں محذور شدید ہے چنانچہ اس توسع کا عوام پر یہ اثر ہوا کہ تصویر سے مطلق
نفرت نہیں رہی مجسمہ تک کو جائز سمجھنے لگے شہوت انگیز اور فحش تصویریں التذاذ کے لئے رکھنے لگے سو ایسی حالت میں
تو مباحات متعلق بہا بھی حرام ہو جاتے ہیں چنانچہ ایسے ہی عارض سے اجنبیہ کی چادر پر نظر کرنے کو فقہاء نے حرام فرمایا
اور عجب نہیں کہ اوپر باب اخیر کی حدیث میں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جلوس و توسد کو بھی ناپسند فرمایا اس کا
بھی محمل ہو اس حمل سے مجوزین ممتہن پر بھی اشکال نہیں رہا۔ بہر حال کاغذ وغیرہ پر متعارف نقوش تصویر یقیناً
حرام ہیں خواہ معینہا خواہ غیرہا اور ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں جو تصویر بنائی یا رکھی جاوے گی بوجہ مجاورت قرآن مجید کے
وہ کسی طرح بھی ممتہن و مبتذل نہیں ہو سکتی تو اس میں اس قول پر بھی گنجائش نہیں نکل سکتی خصوصاً جبکہ وہ کسی معظم کی
ہو تو وہاں تو خود اُسکی ذاتی عظمت سے بھی اور مجاورت قرآن سے بھی بجائے ابتذال کے اُس کی تعظیم کیجاوے گی
جو صریح مزاحمت و مصادمت ہے حکم شرعی کی کہ جس کی اہانت کا حکم تھا اسکی تعظیم کیجاتی ہے اور کسی معظم کے نا
مزد ہو جانے سے اس میں عظمت نہیں آجاتی۔ بیت اللہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام و حضرت اسمعیل علیہ السلام کی تصاویر
تھیں مگر آپ نے جو انکے ساتھ معاملہ کیا حدیثوں میں مذکور اور مشہور ہے گوسالہ سامری پر اللہ کا نام لگا دیا گیا تھا۔
کما فی قوله تعالی فقالوا هذا الهکم واله موسی فنسی الآیة مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اسکے ساتھ توڑ پھوڑ کا جو معاملہ
فرمایا وہ قرآن مجید میں مذکور ہے وانظر الی الهک الذی ظلت علیه عاکفا لنحرقنه ثم لننسفنه فی الیم نسفا الآیة۔
مقدمہ ثانیہ اہل جاہلیت نے جیسے خانہ کعبہ کے حول میں بت کھڑے کئے تھے اسی طرح جوف کعبہ کے اندر تصاویر

اندر ایسی تصویریں کا رکھنا گوارا نہیں فرمایا کما فی المقدمۃ الثانیۃ تو قرآن مجید کے اندر جو کہ خانہ کعبہ سے افضل ہے
کما فی المقدمۃ الثالثۃ کیسے گوارا ہو سکتا ہے بلکہ تحت عوام اور معصیت تشبیہ قبیحہ ہوگا خصوص ایسی حالتیں
کہ ائمہ دین نے تجرید قرآن میں بہت اہتمام فرمایا ہے چنانچہ بعض روایات اتقان سے نقل کی جاتی ہیں۔ قد اخرج ابو
عبید وغیرہ عن ابن مسعود و مجاہد انہم کرہوا التعشیر واخرج ابن ابی داؤد عن النخعی انہ کان یکرہ العواشر
والفواتح وتصغیر المصحف وان یکتب فیہ سورۃ کذا و کذا واخرج عنہ انہ اتی بمصحف مکتوب فیہ سورۃ
کذا و کذا آیۃ فقال امح ہذا فان ابن مسعود کان یکرہ واخرج عن ابی العالیۃ انہ کان یکرہ الجمل فی المصحف
وفاتحۃ سورۃ کذا وخاتمۃ سورۃ کذا وقال الحلیمی تکرہ کتابۃ الاعشار والاخماس واسماء السور وعدد الآیات
فیہ لقولہ جردوا القرآن وقال البیہقی ولا یخلط بہ ما لیس فیہ کعدد الآیات والسجدات والعشرات والوقوف
واختلاف القراءات ومعانی الآیات۔ فصل فی آداب کتابتہ گو ما فیہ ضرورت صیانت قرآن عن الغلط والخلط
کے سبب ایسی چیزوں کی اجازت دیدی گئی ہے جن کو اس صیانت میں دخل تھا چنانچہ اتقان فصل مذکور ہی میں ہے
قد اخرج ابن ابی داؤد عن الحسن و ابن سیرین انہما قالا لا باس بنقط المصاحف واخرج عن ربیعۃ بن ابی عبد الرحمن
انہ قال لا باس بشکلہ وقال النووی نقط المصحف وشکلہ مستحب لانہ صیانۃ من اللحن والتحریف اھ جب ائمہ
دین نے ایسی چیزوں سے تجرید قرآن کو ضروری فرمایا ہے جو فی نفسہا مباح تھیں تو اسباب آلات معصیت کو قرآن کا جزو
بنانا کیسے کچھ ان سے تلبس کرنا کب جائز ہوگا یہ تلبس تو بوجہ تصاویر کے قاذورات معنویہ ہونے کے مشابہ القاء
المصحف فی القاذورات یا القاء قاذورات علی المصحف کے ہے جس کو فقہاء نے عنوان اول کفر لکھا ہے اتنا تفاوت ہوگا
کہ قاذورات اگر حسی ہیں تو کفر حسی اور جلی ہوگا اور اگر قاذورات معنوی ہیں تو کفر خفی یعنی مشابہ کفر جلی کے ہوگا۔
جیسے حدیث میں اسی بناء پر ریاء کو شرک خفی فرمایا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ حرکات وغیرہ پر تصاویر کا قیاس بالکل
باطل ہے کیونکہ ان چیزوں کا تو صیانت قرآن میں دخل ہے جو مقاصد قرآن سے ہے تصاویر کا اس میں کیا دخل جو کہ
مقاصد قرآن کے صریح خلاف ہے فاین ہذا من ذاک جب اس فعل کا منکر و معصیت فی الدین ہونا ثابت ہو گیا
اور منکر سب مسلمانوں پر بقدر قدرت فرض ہے اس لئے سب مسلمانوں کو اس کے روکنے میں سعی کرنا چاہئے اور کچھ نہیں اتنی
قدرت تو بلا کسی خطر و ضرر کے سب کو حاصل ہے کہ ایسا قرآن نہ خریدیں نہ پاس رکھیں واللہ الموفق بمناسبت مضمون
کے ان سطور کا ایک لقب بھی تجویز کرتا ہوں۔ تنزیہ القرآن المنیر عن تلبیس التصاویر۔

۲ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

ہوئے اور اب وہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان کے معزز علماء عوام کو سمجھا دیں کہ ان باتوں پر لڑنا خواہ مخواہ کو جانی
ومالی نقصانات کا شکار ہونا ہے۔

الجواب۔ اس میں تو کچھ شک ہی نہیں کہ گانا بجانا مطلقاً اور مسجد کے قریب خصوصاً فی نفسہ امر منکر
ہے واجب الانسداد ہے جزو اول کی دلیل نصوص عامہ ہیں۔ اور جزو ثانی کی دلیل یہ آیت ہے وما کان صلوتهم
عند البیت الا مکاء وتصدیۃ الآیۃ الانفال فی روح المعانی مکاء ای صفیرا وتصدیۃ ای تصفیقا وهو ضرب الید
بالید بحیث یسمع له صوت۔ یروی انهم کانوا اذا اراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یصلی یخلطون علیه بالصفیر والتصفیق
الی قوله والماثور عن ابن عباس وجمع من السلف ما ذکرناہ اولا مصنفہ۔ اور ظاہر ہے کہ سیٹی بجانا اور تالی بجانا
ڈھول وغیرہ بجانے اور مجمع کے مل کر گانے سے بدرجہا اہون اور ادون ہے۔ جب اخف واہون پر نکیر کیا گیا تو
اثقل واشد پر تو بدرجہ اولیٰ نکیر ہوگا۔ اگرچہ اس میں بجز تمسخر وتلعب کے اور کوئی غرض نیت فاسدہ معارض مقاصد
اسلامیہ کے بھی نہ ہو لاطلاق النصوص ولزوم التخلیط والتشویش علی المصلین فی فعلها فی المساجد او حولها
تمسخر مطلقاً اور بجانا تخلیط وتلبیس خصوصاً مسلمانوں کو بھی اس سے روکا جائیگا گو اس میں کوئی اور غرض فاسد
بھی نہ ہو اور اگر کوئی غرض فاسد بھی منافی مقاصد اسلام کے ہو جیسے مشرکین مکہ کی نیت تھی یعنی اہانت واستخفاف
اسلام ومخالفت اہل اسلام اور جیسے اب بھی بعض مقامات پر قرائن قویہ سے کفار کی ایسی ہی اغراض معلوم ہوتی
ہیں تو اس حالت میں اس فعل کی شناعت اور بڑھ جائیگی حتیٰ کہ ایسے امور سے جن کا اثر اس قسم کا ہو ذمیوں کو بھی باوجود
اس کے کہ ان کیساتھ قانون اسلامی میں بہت رواداری برتی جاتی ہے روکا جاتا ہے اگرچہ وہ اثر اسکی نیت
میں بھی نہ ہو منع کیلئے لزوم کافی ہے التزام شرط نہیں چنانچہ اہل ذمہ کے احکام میں سے یہ بھی ہے الا حق ان لا
یترکوا ان یرکبوا الا لضرورۃ واذا رکبوا للضرورۃ فلینزلوا فی مجمع المسلمین وفی نسخۃ فی مجامع المسلمین
رد المحتار فصل فیما ینبغی للذمی بادر فصل بیوت عنہ تو اعزازہ تو یہ کفر واستخفاف واخفاء اسلام میں اس سے بھی اشد ہے
تو اس سے کیوں نہ روکا جائیگا لیکن یہ سب وجوب منع وغیرہ اس وقت ہے جب منع پر قدرت ہو خواہ بلا
واسطہ جیسے اسلامی حکومت کی حالت ہوتی ہے خواہ بواسطہ جیسے اسلامی حکومت نہ ہونے کی حالت میں حاکم وقت
سے استعانت کی صورت میں ہوتی ہے۔ اور قدرت سے مراد قدرت حسیہ نہیں بلکہ قدرت شرعیہ ہے یعنی
جس کا شریعت نے احکام میں اعتبار کیا ہے اور وہ قدرت وہ ہے کہ اسکے استعمال کے بعد کوئی ضرر ایسا لاحق نہ
ہو جو نہ قابل تحمل ہو نہ وجوباً یا استحباباً مامور بہ ہو دلیل اس کی یہ حدیث ہے۔ من رای منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ

فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ الحدیث ظاہر ہے اگر قدرت سے مراد ہوتی تو ہیئے اکثر حالات
میں اور لسان سے جمیع حالات میں استطاعت حاصل ہے پھر فان لم یستطع کے کیا معنے۔ اسی واضح ہو گیا کہ عدم
استطاعت کے معنی یہ ہیں کہ اُسکے استعمال سے کوئی ایسا ضرر لاحق ہو جاوے جو نہ قابل تحمل ہو اور نہ وجوباً یا استحباباً
مامور بہ ہو کما ذکر۔ اسیقدر قدرت کی دو قسمیں ہیں جو مذکور ہوئیں ایک بلا واسطہ ایک بواسطہ اور اگر دونوں قسموں میں
سے ایک قسم کی بھی قدرت نہ ہو تو وجوب تو یقیناً ساقط ہے باقی جواز سو فقہا نے اباحت جہاد میں یہ شرط بھی
لگائی ہے ان یرجو الشوکۃ والقوۃ باجتہادہ او باجتہاد من یعتقد فی اجتہادہ او رأیہ وان کان لا یرجو القوۃ والشوکۃ
للمسلمین فی القتال فانہ لا یحل لہ القتال لما فیہ من القاء نفسہ فی التہلکۃ اھ الباب الاول من کتاب السیر
من العالمگیریہ۔ اسی طرح دوسری روایت ہے قال محمد لا باس ان یحمل الرجل وحدہ علی المشرکین وان کان
غالب رأیہ انہ یقتل اذا کان فی غالب رأیہ انہ ینکی فیہم نکایۃ بقتل او جرح او ہزیمۃ وان کان غالب رأیہ انہ
لا ینکی فیہم اصلا بالقتل ولا بجرح ولا ہزیمۃ ویقتل ہو فانہ لا یباح لہ ان یحمل وحدہ اھ الباب السابع عشر من
کتاب الکراہیۃ من العالمگیریۃ) اور یہ ظاہر ہے کہ اس وقت ایسے منکرات کے روکنے کی قدرت مسلمانوں کو بلا
واسطہ تو حاصل نہیں ہے اگر حاکم سے مدد حاصل ہو جاوے ایسا کریں ورنہ صبر کریں باقی جن کو یہ تفصیل معلوم نہ ہو اور
وہ مقابلہ و مقاتلہ میں ہلاک ہو جاویں تو وہ معذور اور گناہ سے بری ہیں کما فی کتاب الاکراہ السلطان اذا
اخذ رجلا وقال لاقتلنک او لتشربن الخمر او تاکل لحم هذه المیتۃ او تاکل لحم الخنزیر کان فی سعۃ من
تناولہ فان خوف علیہ التناول اذا کان فی غالب رأیہ انہ لو لم یتناول لقتل فان لم یتناول حتی قتل کان آثما فی
ظاہر الروایۃ من اصحابنا وذکر شیخ الاسلام انہ انما یاخذ فیہ الا ان یکون جاہلا بالاباحۃ حالۃ الضرورۃ
فلم یتناول حتی قتل یرجی ان یکون فی سعۃ من ذلک فاما اذا کان عالما بالاباحۃ کان ماخوذا کذا قال محمد رح
(الباب الثانی من کتاب الاکراہ من العالمگیریۃ) ۲۴ شعبان ۳۵ھ

رسالۃ التسوید السطح فی تصفیۃ بعض الشطح

السوال۔ کتاب اقتباس الانوار تصنیف شیخ محمد اکرم صاحب رحمہ اللہ چشتی کی دیکھی جس کے صفحہ ۵۰۹ پر شیخ محمد
صادق گنگوہی کے تذکرہ میں یہ عبارت دیکھی کہ از شیخ فرید گنج شکر منقول است کہ فرمودہ اگر اللہ تعالیٰ
مرا در روز قیامت جمال با کمال خود بصورت پیر من بخواہد نمود خواہم دید والا چشم بداں سو نخواہم کشود

حضرت سلطان المشائخ فرمودہ کہ اگر فردا روز بازپرس جمال حق را نظام بصورت پیر من جلوہ خواہد نمود خواہم
دید والا از وے از انجا تو اہم گردانید۔ یعنی نماند کہ ازینجا معلوم میشود کہ رویت حق تعالیٰ در روز قیامت مر
مریدان صادق را بصورت پیر ایشاں خواہد بود بلکہ احتمال ہم مریدان صادق را جمال حضرت رسالت پناہ
و حضرت حق تعالیٰ در آئینہ صورت پیر جلوہ گر است و نیز ازیں بیان معلوم شد کہ کسانیکہ نسبت و بندگی شیخ کامل و
مکمل پیدا نکردہ یا بعد پیدا کردن ایں نسبت با اعتقاد شیخ خود ثابت نماندہ اند ہر دو جہاں از رویت محروم
اند من کان فی ہذہ اعمی) در شان ایں چنیں مردم نازل گشتہ" اس عبارت کا کیا حاصل ہے۔ سوال تجلی کی بابت
ہے کہ کیا باری تعالیٰ کی زیارت بموجب عبارت مذکورہ ہر ایک ایک کو اپنے مرشد کی صورت میں ہوگی۔ کیا
باری تعالیٰ کی صورت انسانی نظر آئیگی۔ دوسرے جبکہ مرشد فقط وسیلہ باری تعالیٰ تک پہنچانے کا ہے اور مقصود
طالب کا زیارت باری تعالیٰ ہے اور محبت بھی اصل میں باری تعالیٰ کی ہے اور پیر جبکہ باری تعالیٰ تک
پہنچانیوالا ہے اس وجہ سے اسکی محبت اور اطاعت بھی مقصود ہے مگر اصل مقصود باری تعالیٰ ہے یہ بات
سمجھ میں نہیں آتی کہ کیا وجہ ہے کہ ان بزرگوں نے باری تعالیٰ کی زیارت بھی پیر کی صورت میں طلب کی ہے اور
بغیر اسکے دیکھنے کو ناپسند کیا ہے بلکہ نظر ہی نہ کرنیکو لکھا ہے اور آخر عبارت میں یہ لکھا ہے کہ زیارت باری
تعالیٰ ہوگی بھی پیر کی شکل میں اس سے شبہ ہوا کہ جب مقصود باری تعالیٰ ہے تو زیارت بھی باری تعالیٰ کی ہی
ہو جیسے باری تعالیٰ ہی ہیں یا نظر میں آئے اگر مرشد کی صورت میں زیارت باری تعالیٰ کی ہوئی تو فقط مرشد
ہی نظر آئیگا۔

الجواب۔ اول چند مقدمات ممہد کرتا ہوں اول شیخ اکبرؒ کا قول ہے جو مجھ کو خوب یاد ہے مگر اس وقت
حوالہ کا مقام مجھکو نہیں ملا کہ جیسے انسان پیدا کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کی رویت جو کچھ ہوئی ہے انسان ہی کی صورت میں
ہوئی ہے اور اصل دلیل تو اس قول کی کشف ہے لیکن ایک درجہ میں نصوص سے بھی اس کی تائید بدرجہ استیناس
ہوسکتی ہے۔ حدیث میں ہے رأیت ربی فی احسن صورۃ اور قرآن میں ہے قولہ تعالیٰ صورکم فاحسن صورکم و قولہ
تعالیٰ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم دونوں ملانیسے دعوی قریب بصحت ہو جاتا ہے۔ ثانی۔ انسان
عام ہے خواہ حسین معروف ہو جیسے کسی خاص شناسا کی صورت خواہ غیر حسین و غیر معروف ہو جیسے ناآشنا کی صورت
مگر حسب صورت مؤمن ہو۔ ثالث۔ معروف میں جو صورت سب سے احسن ہوگی وہ احق ہوگی کہ اس میں رویت ہو
رابع۔ مرید کی نظر میں سب سے احسن اپنے شیخ کی صورت ہوگی جس کی وجہ محبت ہے اگرچہ حسن ظاہری کے اعتبار

سے وہ اکمل نہ ہو چنانچہ شاہد ہے اور عشاق کی شہادت بھی ہے کما قال قائلہم شعر

آن دل کہ رم نمودے از خوبرو جواناں دیرینہ سال پیرے بردش بیک نگاہے

اور چونکہ مرید کو فیض باطنی اسی صورت کے واسطے سے ہوا ہے اس لئے اسکی حیثیت اسکی نظر میں دوبالا ہو جاتی ہے اس بانضمام مقدمات سابقہ اقرب اغلب اصل یہی ہے کہ اسکو شیخ کی صورت میں رویت ہوا کرے۔ الا لامر حکمۃ یقتضی ضدہ۔ خامس۔ اگر غیر صورت شیخ میں رویت ہو اور مرید اس سے اعراض کرے تو اس اعراض کی بناء یہ نہیں کہ وہ اسکے اعتقاد میں رویت حق ہے اور محض اس بناء پر کہ غیر صورت شیخ میں ہے پھر اس سے اعراض کرتا ہے بلکہ بناء یہ ہے کہ وہ اسکے اعتقاد میں رویت حق ہی نہیں چنانچہ اقتباس کی یہ عبارت اس پر دال ہے "ازیجا معلوم میشود کہ رویت حق تعالی سبحانہ در روز قیامت مریدان صادق بصورت پیر ایشاں خواہد بود بلکہ الحال ہم مریدان صادق را جمال حضرت رسالت پناہ وحضرت حق تعالی در آئینہ صورت پیر جلوہ گر است" احجب ان حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ جب کبھی رویت حق ہوگی شیخ ہی کی صورت میں ہوگی تو ظاہر ہے کہ جب غیر صورت میں ہوگی تو وہ رویت حق نہ ہوگی پھر اس سے اعراض محل اعتراض واشکال کیا ہو سکتا ہے اسکی نظیر ایک طویل حدیث میں وارد ہے اسکا ضروری اقتباس نقل کیا جاتا ہے۔ روی مسلم عن ابی سعید الخدری مرفوعا حتی اذا لم یبق الا من کان یعبد اللہ تعالی من بر وفاجر اتاہم رب العلمین فی ادنی صورۃ من التی رأوہ فیہا ای عرفوہ بہا لانی لفظا ای صریحۃ وتبقی ھذہ الامۃ فیہا منافقوہم فیاتیہم اللہ تعالی فی صورۃ غیر صورتہ التی یعرفون الحدیث ای قبل ذلک فی الدنیا ویکون ھذہ تجلیات مثالیۃ کما ھو ظاھر من لفظ الصورۃ) قال فماذا تنتظرون تتبع کل امۃ ما کانت تعبد قالوا یا ربنا فارقنا الناس افقر ما کنا الیہم ولم نصاحبہم فیقول انا ربکم فیقولون نعوذ باللہ منک لا نشرک باللہ شیئا مرتین او ثلثا وفیہ فیقول ہل بینکم وبینہ آیۃ فتعرفونہ فیقولون نعم فیکشف عن ساق فلا یبقی من کان یسجد للہ من تلقاء نفسہ الا اذن لہ بالسجود وفیہ ثم یرفعون رؤسہم وقد تحول فی صورتہ التی رأوہ فیہا اول مرۃ فقال انا ربکم فیقولون انت ربنا۔ اس میں تصریح ہے کہ مومنین نے ایک تجلی کے وقت اسکا انکار کیا کہ وہ ان کی صورت ذہنیہ حاصلہ فی الدنیا کے خلاف تھی اور اس پر نکیر نہیں کیا گیا بلکہ ان کو معذور قرار دے کر دوسری بار صورۃ معروفہ حاصلہ فی الذہن میں تجلی فرمائی گئی۔ اور یہ تجلی مثالی جنت کی نہیں وہاں تو رویت ذات کی ہوگی جسکی کنہ معلوم نہیں بلکہ یہ تجلی میدان قیامت کی ہے اور یہی محمل ہو سکتا ہے ان بزرگوں کے اقوال مذکورہ فی السوال کا چنانچہ حضرت گنج شکرؒ کے قول میں تصریح ہے کہ اگر خدا تعالی مرا در روز قیامت

جمال باکمال خود بصورت پیرمن خواہد نمود خواہم دید والا نہ چشم بداں سو نخواہم کشود - اور اسی طرح حضرت
سلطان المشائخ کے قول میں ہے اگر فردا روز بازپرس جمال حق در نظرم بصورت پیرمن جلوہ خواہد نمود خواہم
دید والا نہ ریسمے از آنجانب خواہم گردانید - اور جن بزرگوں کے کلام میں یہ قید نہیں ہے وہ مطلق اسی مقید پر
محمول ہوگا جیسے حضرت شیخ محمد صادق کے اس قول میں بلکہ رویت حق تعالیٰ ہم اگر بصورت حضرت پیر دستگیر خود
شد خواہم دید والا نہ آں را نیز نخواہم - پس ان مقدمات کے بعد جواب ظاہر ہے حاجت تقریر نہیں البتہ بعض
مقدمات غیر یقینیہ ہیں اس لئے حکم جازم کا اعتقاد جائز نہیں بلکہ بالکل اس حکم کا انکار بھی جائز بلکہ دلائل سے
نفی وانکار راجح ہے لیکن قائلین پر بھی طعن وتشنیع جائز نہیں بلکہ اُن کو مقدمات مذکورہ کی بنا پر معذور سمجھا
جائیگا اور اسی تقریر سے اس شبہ کا بھی جواب ہوگیا کہ ان اقوال سے شیخ کی مقصودیت کا ایہام ہوتا ہے حالانکہ مقصود
ذات حق ہے - جواب کی تقریر ظاہر ہے کہ وہ اس رویت متکلم فیہا کو خود حق تعالیٰ کی رویت ہی نہیں کہتے کہ اُس سے
اعتراض مستلزم مقصودیت ذات شیخ ہو بلکہ حق کی رویت اُسی کو کہتے ہیں جو صورت شیخ میں ہو الا اس صورت کے
غیر میں جو رویت ہو اُس کو رویت ہی نہیں کہتے تو مقصودیت شیخ کا شبہ کیسے ہوسکتا ہے اس کی نظیر وہ ہے
جو عارفین محققین نے جن میں غالباً شیخ اکبر بھی ہیں فرمایا ہے کہ جو علوم بلاواسطہ حق سے فائض ہوں وہ مقصود نہیں
اور جو بواسطہ رسل کے عطا ہوں وہ مقصود ہیں تو اس سے رسل کا مقصود ہونا لازم نہیں آتا بلکہ جو علوم بلاواسطہ
ہوں اُن کا من الحق ہی ہونا مشتبہ ہے اس لئے اُن کو مقصود نہیں سمجھا گیا اور جن بزرگوں کے کلام میں علم بیواسطہ
کو مقصود بتایا گیا ہے جیسے عارف رومی فرماتے ہیں ؎

علم کاں نبود زحق بے واسطہ — در نپاید ہمچو رنگ ماشطہ

یہاں واسطہ سے مراد وحی رسل نہیں بلکہ دلائل فلسفیہ جو کہ سفسطہ ہوں مراد ہیں اب بحمد اللہ تعالیٰ مقام منقح ہوگیا۔
یہ تو توجیہ کی تقریر تھی لیکن اگر کسی کے دل کو یہ توجیہات نہ لگیں اُس کیلئے اسلم یہ ہے کہ اُن بزرگوں کے غلبۂ حال پر ان
اقوال کو محمول کرے جس کو اصطلاح تصوف میں شطح کہتے ہیں اور معذور سمجھے نہ اُن کا اتباع کرے نہ اُن کیساتھ گستاخی
کرے شاید کہ مولانا اسمٰعیل شہید نے صراط مستقیم میں باب اول در کشف باب چہارم کے حضرت شہید کا ترتیب دیا
ہوا ہے جیسا کہ دیباچہ میں تصریح ہے) فصل اول کی دوسری ہدایت حب عشقی کے آثار کے تیسرے افادہ میں
یہ قول نقل فرما کر اپنی کوئی رائے شدید ظاہر نہیں فرمائی جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان لوگوں کو معذور
سمجھتے ہیں - اور میں نے اس تحریر کے عقب میں اسی جانب کی زیادہ رعایت کی ہے ۲۵ تسویلاً لطریق تصحیح اغلاط

لقب تجویز کیا ہے۔ واللہ اعلم باسرارہ واسرار عبادہ۔ ۲۰ شعبان ۱۳[illegible]ھ

رسالہ صائب الکلام فی حکم مناصب الحرام

السوال۔ ایک مسئلہ بہت دنوں سے دریافت کرنا چاہتا تھا آپ سے زبانی بھی موقع نہ ملا۔ وہ یہ ہے عدالتی عہدے خواہ تنخواہ دار ہوں مثلاً سب جج، منصفی، ڈپٹی کلکٹری، تحصیلداری، خواہ بلا تنخواہ مثلاً آنریری مجسٹریٹی غیر مسلم حکومت کے تحت میں قبول کرنے جہاں فیصلے لامحالہ غیر اسلامی قانون کے مطابق کرنا پڑیں گے کہاں تک جائز ہے۔ بظاہر تو صورت عدم جواز ہی کی معلوم ہوتی ہے لیکن اگر یہ عہدے سب کے سب نہ قبول کئے جائیں تو امت اسلامیہ کی دوسری مصالح فوت ہوتے ہیں جناب کی کسی تحریر میں کوئی قول اس باب میں نہیں دیکھا ورنہ الگ دریافت کرنیکی ضرورت نہ پڑتی۔

الجواب۔ میں نے اس کے متعلق لکھا تو ہے مگر اس وقت مقام مجھ کو بھی یاد نہیں اسلئے اس وقت جو ذہن میں حاضر ہے مختصراً عرض کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی کلی قانون سے حرام ہیں لیکن ضرورت میں شرعاً ہی اس کی اجازت دیدی جاتی ہے خواہ نصاً خواہ اجتہاداً جیسے اکل میتہ تناول خمر مخمصہ میں یا اکراہ میں یا اساغۃ لقمہ کیلئے تو ایسے ہی افعال ہیں باقتضاء قواعد یہ مناصب مسئولہ عنہا بھی داخل کئے جا سکتے ہیں اگر چہ کوئی نقل جزئی اس وقت میری نظر میں نہیں مگر کلیات و نظائر سے تمسک ممکن ہے چنانچہ اسکی نظیر فقہاء نے ذکر کی ہے۔ دفع النائبۃ والظلم عن نفسہ اولی القول بوجوب قسمتہ یتوزیعہ بالعدل وان کان الآخذ بالظلم وقولہ ویوجر من قام بتوزیعہا بالعدل ای المعادلۃ کما قید فی القنیۃ ای بان یحمل کل واحد بقدر طاقتہ لانہ لو ترک توزیعہا الی الظالم ربما یحمل بعضہم مالا یطیق فیصیر ظلماً علی ظلم ففی قیامہ بتوزیعہا بالعدل تقلیل للظلم فلذا یوجر وھذا الیوم کالکبریت الاحمر بل ھو اندر اھ در مختار ورد المختار قبیل باب المصرف من کتاب الزکوۃ۔ نظیر ہونا ظاہر ہے کہ مقصود کا فی نفسہ غیر مشروع ہونا اور ابتلاء کے باقی ہونے میں ہوتے ہوئے اشد المفسدتین کا اخف المفسدتین سے متبدل ہو جانا دونوں میں مشترک ہے۔ البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے سو اسکی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں ایک تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی خواہ اپنی ہو یا غیر کی۔ دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کیساتھ۔ سو تحصیل منفعت کیلئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں مثلاً محض تحصیل قوت ولذت کیلئے دوائی حرام کا استعمال یا اجتماع للاستماع الوعظ کیلئے آلات لہو وغنا کا استعمال وغیر ذلک اور دفع مضرت

اول کے ہو گئی پس اس کا حکم بھی وہی ہو گا جو صورت اول میں مذکور ہوا ان تین کا حکم تو ظاہر ہے جیسا اوپر سے
معلوم ہوا۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ عورت اس شخص کے نکاح میں مر گئی اور اسی کے متعلق سوال کیا گیا ہے چونکہ
اسکی حالت زوجیت اور اجنبیت بین بین ہے اسلئے اس کا حکم محل نظر ہے اگر اس پر نظر کیجاتی ہے کہ موت زوجہ سے نکاح
باقی نہیں رہا اور وہ اجنبیہ ہو گئی تو اسکا تصور مثل تصور اس عورت کے ہے جس سے نکاح ہی نہ ہوا تھا جو
صورت اول ہے یا ہونیکے بعد منکوحہ کی حیات ہی میں زائل ہو گیا تھا جیسا صورت ثانیہ و ثالثہ میں ہے اس کا
مقتضا یہ ہے کہ تصور مذکور جائز نہ ہو چنانچہ فقہاء نے بھی حکم بحرمۃ المس للغسل میں اسکا اعتبار کیا ہے۔ کما
فی الدر المختار ویمنع زوجہا من غسلہا ومسہا۔ اور اگر اس پر نظر کیجاتی ہے کہ کل احکام میں مثل اجنبیہ کے قرار
نہیں دی گئی چنانچہ خود فقہاء نے حکم مذکور کے بعد ہی لا من النظر الیہا علی الاصح بڑھایا ہے اور اجنبیہ محضہ کیلئے
نظر بھی جائز نہیں رکھی گئی۔ نیز احادیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت خدیجہؓ کا ان کی وفات کے
بعد نہایت محبت کیساتھ ذکر فرمانا اور حضرت عائشہؓ کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تقبیل و فعلتہ انا و
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک کا ذکر فرمانا جو کہ اجنبیہ و اجنبی کے لئے جائز نہیں رکھا گیا تو یہ صاف دلیل اسکی
معلوم ہوتی ہے کہ یہ چوتھی صورت مثل صورت ثلثہ سابقہ کے نہیں اور خصوصیت کا دعوی محتاج دلیل مستقل
ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے فعل کا منشا ولا تنکحوا ازواجہ من بعدہ ابدا کو احتمال کے درجہ میں کہہ بھی
سکتے ہیں لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل میں تو یہ بھی احتمال نہیں کیا کسی فقیہ سے منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ
وسلم کو آپ کی کسی بی بی کی وفات کے بعد ان بی بی کی بہن سے نکاح جائز نہیں تو یہاں تو حضرت خدیجہؓ کو حکما بھی
منکوحہ نہیں کہہ سکتے تو ان کا ذکر یقینا غیر منکوحہ کا ذکر ہے پھر اس کا جائز ہونا دلیل ہے کہ چوتھی صورت میں متوفی زوجہ
کو کل احکام میں مثل اجنبیہ محضہ کے قرار نہ دینگے۔ اور جزئیہ فقہیہ مذکورۃ متعلقہ نظر میں اختلاف جیسا علی الاصح سے معلوم
ہوتا ہے عجب نہیں اسی تردد کی وجہ سے ہو اور علامہ شامیؒ نے جو اس جواز کی دلیل بیان کی ہے وجعلوا النظر
اخف من المس فجاز لشبھۃ الاختلاف۔ اور غالبا قائلین بالجواز کی نظر عدم احتمال فتنہ عادۃ پر گئی ہو پھر اس کے
بعد واللہ اعلم کہنا یہ سب ناشی اسی تردد سے ہو۔ یہ تو تردد کی تقریر تھی مگر میرے ذوق میں جواز کو ترجیح معلوم
ہوتی ہے کیونکہ تامل و تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ علت تحریم تصور کی علی سبیل مانعۃ الخلو دو امر ہیں ایک تمتع غیر
محل حلال کا دوسرا خوف فتنہ۔ چوتھی صورت میں علت اولی تو یقینا منتفی ہے اور علت ثانیہ بھی اس تفصیل سے
منتفی ہے کہ تصور میں تو یقینا اور غیر تصور میں بطور اقتضاء کے غالبا لیکن اگر اس پر اقتضاء محتمل ہو تو پھر حکم حرمت

نکالا جاویگا۔ لان الحکم تابع للعلۃ۔ باقی میرا ذوق قابل اعتماد نہیں دوسرے علماء سے تحقیق کر لیا جاوے۔
واللہ اعلم۔ ۸ رمضان ۱۳۴۸ھ۔ تمت رسالۃ المقالۃ المتمالکہ۔

رسالہ نعم المنادی فی تصحیح المبادی ستمبر آخر خط

خط اول

حال۔ درستگی اخلاق و معاملات کا حتی الامکان کوشاں ہوں اسکی تفصیل یہ ہے کہ خصائل رذیلہ مثلاً حسد کینہ غصہ۔ عجب وغیرہ کا مادہ دل کے اندر چھپا ہوا موجود ہے۔ تو اسکے مقتضاء پر عمل نہیں کرتا ہوں۔ لیکن کبھی کبھی ذہول ہو جاتا ہے۔ خیال آنے پر قصداً منع کرتا ہوں۔

تحقیق۔ پھر اور کیا چاہئے۔ معاف لکھئے۔

حال۔ معاملات کیمتعلق عرض ہے کہ شروع ملازمت سے رشوت سے متعارفانہ تقلہ سال ہوئے ہیں نے اس سے توبہ کی۔ جن جن سے رشوت لی تھی یا قرض لیا تھا اُنسے معاف کرا لینگا یا اُن کو ادا کرنیکا قصد کر لیا اکثر تخصیل سے معاف کرا چکا ہوں۔ ایسے اشخاص کی جو یاد نہیں یا آسکی فہرست بنالی ہے اور مصمم ارادہ ہے کہ اُن سے معاف کراؤنگا یا ادا کر دونگا۔ میرے اوپر سودی قرضہ بھی ہے۔ پہارم تنخواہ سے زیادہ اس میں برابر دیتا ہوں۔ اللہ پاک سے دعا کرتا رہتا ہوں کہ مجھکو حقوق العباد سے نجات دے۔ حضور بھی دعا فرماویں۔

تحقیق۔ دعا کرتا ہوں۔

حال۔ اصلاح کی حقیقت میرے ذہن میں یہ ہے کہ حق سبحانہ وتعالیٰ کی رضا جوئی کے جو طریقے ہیں یعنی تزکیہ نفس۔

تحقیق۔ اس کی کیا تفسیر ہے۔

حال۔ مامورات شرعیہ کی اخلاص سے تعمیل۔

تحقیق۔ اس میں مصلح کا کیا دخل۔

حال۔ اور منہیات سے بیزاری ان پر استقامت کی توفیق عطا ہو جائے اور اللہ پاک کی یاد قلب میں جاں گزیں ہو جائے۔

تحقیق۔ کسی بیزاری عقلی یا اعتقادی یا حالی۔

خط دوم

حال۔ پچھلے خط میں میں نے عرض کیا تھا کہ خصائل رذیلہ کا مادہ دل میں موجود ہے لیکن اسکے مقتضیات پر عمل نہیں کرتا "حضور والا نے استفسار فرمایا ہے کہ "پھر اور کیا چاہئے" جواب میں عرض ہے کہ میں جانتا ہوں کہ ذائل کا ازالہ کلیۃً محال ہے اور اُن کے مقتضیات پر عمل نہ کرنا کافی ہے بفضلہ اسکی توفیق اپنے میں پاتا ہوں گو قوی نہیں۔ اللہ پاک توفیق میں زیادتی فرمائے۔ باقی میرا یہ کہنا کہ رذائل کے مقتضیات پر عمل نہیں کرتا۔ میرے اپنے محسوسات کی بنا پر ہے۔ ایک عامی کی محسوسات ہی کیا۔ غالباً بہت سے اخلاق ذمیمہ میں مبتلا ہوں گا لیکن مجھ کو اُن کا احساس نہیں ہے۔

تحقیق۔ احساس ہونا چاہئے ورنہ اُس کا علاج کیسے پوچھا جاویگا خصوص جبکہ مصلح کے مشاہدہ سے بھی دور ہو ایسی حالت میں مصلح کے احساس کی بھی کوئی صورت نہیں اور ایسا کم ہوتا ہے کہ مصلح کو کسی واقعہ سے اطلاع دی اور اُس نے اُس واقعہ سے کسی خصلت کا استنباط صحیح کر لیا سو یہ کافی علاج کیلئے کافی نہیں لہذا خود طالب کو احساس کرنا چاہئے جسکی تدبیر یہ ہے کہ ایسے رسائل کا مطالعہ کیا جاوے جیسے تبلیغ دین یا میرے مواعظ۔

حال۔ دوسرا استفسار حضور والا کا یہ ہے کہ تزکیہ نفس کی تفسیر کیا ہے، جواب میں عرض ہے کہ تزکیہ نفس کی تفسیر یہ ہے کہ قلت کو ان اخلاق ذمیمہ مثلاً حسد۔ کینہ۔ تکبر۔ غصہ۔ خود پسندی۔ ریا۔ کذب۔ حب جاہ حب مال۔ وغیرہ سے پاک کرے جو حق تعالیٰ کو ناپسند ہیں اور ان اخلاق حمیدہ مثلاً محبت۔ خشیت۔ رجا صبر۔ شکر۔ اخلاص۔ صدق۔ توکل۔ رضا بقضا وغیرہ سے قلب کو آراستہ کرے جو حق تعالیٰ کو پسند او محبوب ہیں

تحقیق۔ ٹھیک ہے

حال۔ تیسرا استفسار حضور والا کا یہ ہے کہ "حصول اخلاص میں مصلح کو کیا دخل ہے" جواب میں عرض ہے کہ اخلاص امر اختیاری ہے اور امر اختیاری کے حصول کا طریقہ استعمال اختیار اور مجاہدہ ہے لیکن ممکن ہو کہ مرض ریا جو اخلاص کی ضد ہے اس صورت سے ظہور کرے کہ طالب اصلاح خود احساس نہ کر سکے ایسی حالت میں وہ مصلح کا محتاج ہوگا جو بعض اوقات ایسے امراض کی تشخیص اور طریق مجاہدہ تجویز کرتا ہے جو ان امراض کا علاج ہے۔ نیز مجھ کو بزرگوں کی دعا کے برکات اور توجہ کے فیض کا انکار نہیں ہے لیکن چونکہ یہ دونوں امور غیر اختیاری ہیں۔ میں نے حضور والا سے اصلاح کی درخواست کرتے وقت اپنی اصلاح کیلئے ان ذرائع

خرید کر لاؤں گا اور دیگچی اٹھا کر چلا تو اب اس بات پر شرم آنا شروع ہوئی کہ ہم بے گھی کیسے اتنا بڑا برتن لیجاؤں گا
تو دکاندار احمق سمجھے گا۔ ابھی سوچ ہی رہا تھا کہ ملازم آ گیا اور میری اہلیہ نے برتن میرے ہاتھ سے لیکر اسکو دیدیا
(۳) میں نے اپنے ایک ماتحت کو اشارہ سے بلایا اس نے دیکھا لیکن اپنے کام میں مشغول رہا مجھ کو اس کا یوں کام چھوڑ کر فوراً
نہ آنا طبعی طور پر ناگوار ہوا لیکن میں نے اسکے مقتضا پر عمل نہیں کیا بعد کو خیال آیا کہ ایسے موقع پر تو تواضع کا برتاؤ
کرنا سیاست اور انتظام میں مخل ہوگا۔ لہذا میں نے اپنے اوپر جبر مع موقع تدارک کیا اور اسکے پاس جا کر اس کو تنبیہ
کی۔ میری اس تنبیہ میں ظاہراً تکبر کی سی شان تھی لیکن قلب بفضلہ تعالیٰ تکبر سے پاک تھا۔ حضور والا مطلع فرمائیں
کہ ایسے موقع پر جہاں تواضع کا برتاؤ سیاست اور انتظام میں مخل ہوتا معلوم ہو ظاہراً متکبروں کا سا برتاؤ کرنے
کی شرعاً رخصت ہے یا نہیں۔

(۴) میرے ایک شناسا ہیں جو اکثر میرے اوپر پھبتیاں کیا کرتے ہیں اور میری عیب جوئی کی فکر میں رہتے ہیں
میں ان کیساتھ تواضع کا برتاؤ کرتا تھا جس سے وہ اور زیادہ جری ہوتے تھے اور مجھ کو اور زیادہ دق کرتے تھے
اُن کے انداز گفتگو سے اکثر ان کا تکبر بھی ظاہر ہوتا تھا میں نے ان سے نجات حاصل کرنے کا یہ طریقہ سوچا کہ ان کیساتھ
سخت برتاؤ کروں اور متکبروں کیساتھ تکبر کرنے کی رخصت پر عمل کروں۔ لہذا ایک مرتبہ گفتگو کے سلسلہ میں انہوں نے
مجھ سے پوچھا کہ کیا میں یہ چاہتا ہوں کہ وہ مجھ سے حضور کہکر خطاب کیا کریں۔ میں نے نہایت کرخت لہجہ میں انکو
جواب دیا کہ ان کے ایسا کرنے سے میری شان میں کچھ اضافہ نہیں ہوگا میرے ماتحت جن میں بارہ بارہ وہ
انسپکٹر بھی شامل ہیں جنکی تنخواہ ڈیڑھ ڈیڑھ سو روپیہ ماہوار ہے ہر وقت مجھ سے حضور کہا کرتے ہیں یہ جملے ادا ہوتے ہی کے
بعد طبیعت گھبرائی اور گفتگو تکبر کی سی معلوم ہونے لگی اور میں نے توبہ اور استغفار کر لیا۔

تحقیق۔ خط حرفاً حرفاً پڑھا طلب اور اہتمام اور فکر سے دل خوش ہوا اور دل سے دعا نکلی سب کا جواب یہ ہے
کہ مبتدی کو ایسی کاوش نافع تو اس لئے ہے کہ اس سے نظر بڑھتی ہے مگر تحقیق کی فکر یا تحقیق پر اصلاح کو
اس طرح مبنی کرنا کہ اگر نفس میں رذیلہ ثابت ہو جائے تو اس کا تدارک کریں ورنہ مطمئن ہو جاویں یہ مضر ہے
اسلئے کہ ایسی تحقیقات اکثر وجدانی ہوتی ہیں کہ ان میں دونوں جانب رائے و کلام کی بہت گنجائش ہوتی ہے
اگر رذیلہ کو ثابت کیا جائے بعض اوقات نفس دق ہو جاتا ہے پھر ہر چیز میں ایسے سوالات پیدا ہونے لگتے ہیں
جو ایک مستقل شغلہ ہو جاتا ہے جو ضروری مقاصد سے مانع ہو جاتا ہے۔ اور اگر مطمئن کر دیا جائے تو نفس کو یہی
عادت ہو جاتی ہے اور فکر کی چیزوں سے بھی بیفکر ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات خود مصلح کی رائے بھی مشتبہ ہو جاتی

ہے اس وقت طالب کو زیادہ شبہات پیدا ہونے لگتے ہیں۔ لہٰذا یہ طرق بجائے نافع ہونے کے مضر ہو جاتا ہے اسلئے
صحیح طریق یہ ہے کہ جس امر میں ذرا بھی شبہ ہو جائے اس شبہ کو حقیقت سمجھکر اس کا تدارک عملی یعنی نفس کی مخالفت
کیجائے اور اگر ہمت نہ ہو یا کوئی امر صریح و یقینی طور سے خلاف مصلحت مشاہد ہو تو بجائے تدارک عملی کے استغفار
اور جناب باری تعالیٰ سے دعاء والتجاء اصلاح کی بکثرت کریں اسی پر معمول رکھا جائے۔ اور جس امر کے قبیح ہونے
میں کوئی اشتباہ نہ ہو اور تاویل کی گنجائش نہ ہو اس میں ہمت کرکے نفس کی مقاومت و مخالفت کیجائے
اور رسمی وہمی مصالح کی پروا نہ کی جائے۔ والسلام۔ تمت رسالۃ نعم المنادی فی تصحیح المبادی۔

رسالہ حل الاشکال علی ضرورۃ الشیخ مع وجود الاختیار فی الاعمال

حال۔ حضرت المخدوم والمکرم ذوالمجد والمعظم حکیم الامت مجدد الملت مولانا الشاہ محمد اشرف علی صاحب دامت فیوضہم
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔
بعدہ عرض ہے کہ بندہ نے حضرت والا کے ساتھ اصلاح کا تعلق کیا ہے۔ حضرت نے یہ طریق تجویز فرمایا تھا کہ نفس
کی ایک ایک حالت لکھو اور میرے بتائے ہوئے طریقہ پر عمل کرو۔ چنانچہ میں نے اپنے اندر امور دو ایک یعنی کبر وغیرہ
ان کی اصلاح کے متعلق درخواست کی تھی حضرت شیخ نے تحریراً سوال فرمایا تھا کہ یہ امور اختیاری ہیں یا غیر اختیاری
جس کے جواب میں شق اول عرض کی تھی۔ حضرت والا نے جواباً تحریر فرمایا کہ اختیاری کی ضد بھی اختیاری ہے۔
اب کیا سوال باقی رہا۔ بحمد اللہ تعالیٰ بچے وہ امور ترک کئے مگر کبھی کبھی اسکا خیال نہ رہنے کی وجہ سے مرتکب
ہو جاتا ہوں جس کا تدارک بعد میں ندامت اور توبہ سے کر لیتا ہوں اور ارادہ کرتا ہوں کہ آئندہ ان شاء اللہ
العزیز خیال رکھوں گا۔ اب میں حضرت والا سے ایک بات دریافت کرتا ہوں [illegible] واللہ العظیم واللہ
الکریم حاشا ثم کلا اعتراض مقصود نہیں ہے بلکہ محض ایک شبہ جو کہ پیش آیا ہے اسکے حل کیلئے۔ اور وہ
یہ کہ شریعت مقدسہ کے تمام احکام اختیاری ہیں اور میرے اندر جو بھی امراض ظاہرہ و باطنہ متعلق اخلاق
(کہ عقائد بفضلہ تعالیٰ انشاء اللہ تو درست) ہیں جب وہ امور بھی اختیاری ہی ہیں۔ اب ان کو حضرت والا کے
سامنے اظہار کرکے طریقہ ان کی اصلاح کا معلوم کرنے کے متعلق یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ جو کہ اس کا جواب بھی ہے
جو کہ اوپر مذکور ہوا کہ اختیاری کی ضد بھی اختیاری ہے لہٰذا باوجود جواب معلوم ہونے کے پھر خواہ مخواہ حضرت
والا کو تکلیف دینا یہ غیر مناسب معلوم ہوتا ہے اور اگر باین وجہ مذکور اظہار امراض نہ کروں یہ خود بخود اپنے

مثلاً کسی ایک شخص نے نماز میں خشوع کا قصد کیا اور وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے حاصل ہوگیا مگر ساتھ ہی ساتھ
وساوس وخطرات کا ہجوم بھی ہوا، اب یہ شخص اسکو خشوع کا مضاد سمجھ کر خشوع کو غیر حاصل سمجھا یا ابتداء عبادت میں
وساوس غیر اختیاری تھے مگر اسی سلسلہ میں وہ وساوس اختیاری کی طرف منجر ہوگئے اور یہ ابتدا کے دھوکے میں
رہ کر خشوع کو باقی سمجھا حالانکہ وہ زائل ہوچکا یا غیر راسخ کو راسخ سمجھ لیا جاتا ہے مثلاً دو چار خفیف حادثوں
میں رضا بالقضا کا احساس ہوا یہ سمجھ گیا کہ یہ ملکہ راسخ ہوگیا پھر کوئی بڑا حادثہ واقع ہوا اور اس میں رضا نہیں ہوئی
یا درجہ مقصود تک نہیں ہوئی مگر اسی دھوکے میں رہا کہ اس میں رسوخ ہوچکا ہے اب بھی رضا معدوم یا ضعیف ہے
اور حاصل کو غیر حاصل سمجھنے میں یہ خرابی ہوتی ہے کہ شکستہ دل ہوکر اس کا اہتمام چھوڑ دیتا ہے پھر وہ سچ مچ زائل ہوجاتا ہے
اور اسکے عکس میں یہ خرابی ہوتی ہے کہ اس کا اہتمام ہی نہیں کرتا اور محروم رہتا ہے اور غیر راسخ کو راسخ سمجھنے میں بھی
وہی خرابی عدم اہتمام تحصیل کی ہوتی ہے کبھی یہ غلطی ہوتی ہے کہ حاصل راسخ کو زائل سمجھ لیتا ہے مثلاً شہوت حرام کی
مقاومت اور وہ زمانہ طلب آثار ذکر کا تھا اسلئے داعیہ شہوت حرام کا ایسا مضمحل ہوگیا کہ اسکی طرف التفات بھی نہیں ہوتا
پھر ان آثار کا جوش وخروش کم ہونے سے طبعی التفات گو درجہ ضعیفہ میں سہی ہونے لگا یہ شخص یہ سمجھ گیا کہ مجاہدہ بیکار
گیا اور شہوت حرام کا رذیلہ پھر عود کر آیا پھر اصلاح سے مایوس ہوکر سچ مچ بطالت وخلاعت میں مبتلا ہوگیا۔ یہ
چند مثالیں ہیں غلطیوں کی اور ان کے مضار کی اگر کسی شیخ سے تعلق ہو اور اس پر اعتماد ہو تو اسکو اطلاع کرنے سے
وہ اپنی بصیرت وتجارب کے سبب حقیقت سمجھ لیتا ہے اور ان اغلاط پر مطلع کرتا ہے اور یہ ان مضرتوں سے محفوظ رہتا
ہے اور فرضاً سالک اگر ذکاوت وسلامت فہم کے سبب خود بھی مطلع ہوسکے مگر ناتجربہ کاری کے سبب مطمئن نہیں
ہوتا اور مشوش ہونا مقصود میں مخل ہوتا ہے یہ تو شیخ کا اصلی منصبی فرض ہے اور اس سے زیادہ اسکے ذمہ نہیں لیکن
تبرعاً وہ ایک اور بھی خدمت کرتا ہے وہ یہ کہ مقصود یا مقدمہ مقصود کے تحصیل میں اور اسی طرح کسی خسیسہ یا مقدمہ خسیسہ
کے ازالہ میں طالب کو مشقت شدیدہ پیش آتی ہے گو تکرار مباشرۃ اور تکرار مجانبت سے وہ مشقت اخیر میں مبدل
بیسر ہوجاتی ہے لیکن شیخ تبرعاً کبھی ایسی تدابیر بتلا دیتا ہے کہ اول امر ہی سے مشقت نہیں رہتی یہ ایک اجمالی تحقیق
تقریب فہم کیلئے ہے باقی ضرورت شیخ کا مشاہدہ اس وقت ہوتا ہے جب کام شروع کرکے اپنے احوال جزئیہ کی اسکو
بالالتزام اطلاع کرتا ہے اور اسکے مشورہ کا اتباع کرتا ہے اور یہ اتباع کامل اسوقت ہوسکتا ہے جب اس پر اعتماد
ہو اور اس کے ساتھ تعلق انقیاد ہو اس وقت حسّاً معلوم ہوگا کہ بدون شیخ کے مقصود کا حاصل ہونا عادۃً متعذر ہے
الا نادراً والنادر کالمعدوم پھر اس ضرورت میں تفاوت فہم واستعداد کے اعتبار سے تفاوت بھی ہوتا ہے یہی وجہ

لگے کہ میں یہ الفاظ پڑھ رہا ہوں یا اُن کے معانی کی طرف توجہ رکھے چونکہ نفس ایک آن میں دو طرف متوجہ نہیں ہوتا اسلئے یہ توجہ مانع ہو جائے گی دوسرے خطرات کے آنے سے یہ ہے وہ طریق اب اس میں ایک غلطی ہوتی ہے وہ یہ کہ ہر شخص کی استعداد جدا جدا ہے کسی شخص کیلئے ایک تصور نافع ہے دوسرے شخص کیلئے دوسرا تصور بعض اوقات صاحب معاملہ بوجہ عدم بصیرت وعدم تجربہ کے اپنے لئے ایک طریق کو اختیار کرتا ہے اور وہ طریق اسکی طبیعت کے مناسب نہیں ہوتا اسلئے اسکو مقصود حاصل نہیں ہوتا اور بار بار کی ناکامی سے مایوس ہو کر اس غلط گمان میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ خشوع فعل اختیاری نہیں اسلئے بالکل اسکا اہتمام چھوڑ بیٹھتا ہے اور اسکی جو ہو کی برکت سے محروم رہتا ہے اسلئے اپنے مناسب طریق کی تعیین کے لئے سخت اہتمام کی حاجت ہے۔ دوسری غلطی اس سے اشد یہ ہوتی ہے کہ تعیین کے بعد جس طریق کو اختیار کیا گیا ہے اس میں کاوش زیادہ کرنے لگتا ہے اور اسکا منتظر اور متوقع رہتا ہے کہ دوسرا کوئی خیال اصلاً نہ آنے پائے اور اسکیلئے طبیعت پر زور ڈالتا ہے جسکی نوبت کلال وملال تک پہنچتی ہے جسکا نتیجہ وہی یاس کے بعد ترک کر دینا ہے سو اس سے ضرورت ہے ترک کاوش کی بس سرسری معتدل توجہ کافی ہے اگر اس توجہ کیساتھ دوسرا کوئی خطرہ آ جاوے وہ غیر اختیاری ہوگا اور مضر نہ ہوگا جیسے کسی خاص صفحہ میں سے کسی خاص لفظ پر قصداً نظر کیجاوے تو یقینی بات ہے کہ وہ شعاعیں بلا قصد دوسرے کلمات پر بھی پہنچتی ہیں مگر وہ نظر قصدی نہیں ہوتی اور ایک غلطی سب سے بڑھکر ہوتی ہے کہ دوسرے خیال کے آنے کے ساتھ یہ سوچنے لگتا ہے کہ یہ خیال قصداً آیا یا بلا قصد سو فیصلہ محض بیکار ہے اگر فرضاً یہی تحقیق ہو جاوے کہ قصداً آگیا تو اب گذشتہ کا تو اعدام ہو نہیں سکتا۔ آئندہ کیلئے تدارک کیا ہی جاویگا سو اگر اس فیصلہ کے بدون بھی اس تدارک میں مشغول ہو جاوے تو کیا ضرر ہے اور وہ تدارک بقدر تنبہ کے تجدید ہے اس توجہ مقصود کی اور نیت وارادہ جو کہ مترادف ہیں قبل اختیار ہوتے ہیں جو بدون اختیار کئے ہوئے امور کے کافی نہیں جیسے نماز کی نیت کرے مگر فعل صلوٰۃ کو اختیار نہ کرے ناکافی ہے لیکن جن اشکالات کا منشاء اس فرق کی تحقیق کو سوچا تھا اب وہ بدون اس تحقیق کے بحمد اللہ حل ہوگئے یعنی فرق ہونے پر بھی اور نیت کے کافی نہ ہونے پر بھی اشکال نہیں رہا کیونکہ اختیار کے درجات میں ایسی گنجائش نکل آئی کہ کسی درجہ میں بھی خلجان اور مشقت کا احتمال نہیں رہا۔ وللہ الحمد۔

(نوٹ) مضمون کی اہمیت پر نظر کرکے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسکو "التخفیف فی الاختیار الضعیف" سے ملقب کر دیا جائے فقط۔

نوٹ) [illegible] تمہید کی ذیل کا خط بھی اسی سلسلہ کا ہے۔

حال۔ [illegible] اور اختیاریہ کی نسبت بھی حضرت کے نسخے نے کام شفا بخشی اور شرح اسباب کے [illegible] تعالیٰ اللہ [illegible] و نفعنا [illegible]۔

اب صرف ایک [illegible] عرض کرتا ہوں کہ حضرت شیخ حرکت فکریہ کے قطع کی جو صورتیں تحریر فرماتے ہیں ان میں [illegible] حضرت کے نزدیک جو وہی تحریر فرمائی جاوے۔

میں [illegible] کی کوشش کرتا ہوں مگر [illegible] کامیابی تام ہوتی ہے [illegible] اهدنا الصراط المستقیم زبان سے ادا ہوتا ہے اسی کے معنے پر توجہ ہو مگر اکثر [illegible] بھی نہیں ہوتا یا آگے نکل جانے کے بعد خیال آتا ہے [illegible] ہوگی صورت میں [illegible] الفاظ کا [illegible] رکھنا چاہتا ہوں اس میں بھی زیادہ کامیاب نہیں ہوتا اصل یہ ہے کہ حضرت میں حدیث نفس کا بہت غلبہ رہتا ہے۔

بہرحال اب حضرت جو صورت تجویز فرماویں۔ حق تعالیٰ کیطرف متوجہ ہونے کی جو صورت حضرت نے لکھی ہے اس کی کچھ تفصیل کا محتاج ہوں۔

تحقیق۔ اس سوال سے اسلئے دل خوش ہوا کہ ایسا سوال علامت ہے کام کرنے کی اور جو شخص کام کرے گا اس کو یہ سوال پیش آئے گا والحمد للہ کہ آپ کو اسکے حل کا ذریعہ بنایا جس سے آپ بہت سے طالبین کے رفع پریشانی کا سبب ہوگئے فالحمد للہ علی ذلک۔ اور خط [illegible] لکھنے کے وقت میرا دل چاہتا تھا کہ یہ سوال کیا جاوے اور [illegible] تمنا بھی یہی تھی۔ اب جواب عرض کرتا ہوں۔ اصل میں جو توجہ خطرات کی قاطع ہے وہ دو قسم کی ہے ایک [illegible] خوض اگرچہ [illegible] متعلق کی طرف ہو۔ دوسری شے۔ اسکی طرف اگرچہ با خوض ہو اب جس شخص کو آیات و اذکار کے معانی پر خوض [illegible] آتے ہوں وہاں نہ خوض ہے منافی الفکر [illegible] واسطے اسلئے کوئی قسم توجہ کی [illegible] قاطع خطرات بھی نہ ہوگی بخلاف اس شخص کے جسکو سوچنے سے معنے یاد آتے ہوں اس شخص کی توجہ قاطع خطرات ہوگی اسلئے آپ کو اس تدبیر میں کامیابی نہیں ہوئی کہ آپ کو خوض کی حاجت نہیں ہوتی بس ایسے شخص کیلئے [illegible] کیلئے دوسری توجہ کی ضرورت ہوگی یعنی توجہ الی الشئ الواحد خواہ وہ شے [illegible] ہو [illegible] یا نظر الی الکعبہ وغیرہ اور [illegible] اور جس توجہ الی الحق کی تفصیل آپ نے دریافت فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ [illegible] ذات کا اجمالاً تصور کرے جس طرح سے بے تکلف ذہن میں آجائے

جس میں قرآن شریف اور قصیدہ اور مضامین نظم و نثر شامل ہیں جائز ہے یا نہیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ سوال میں جن تین آلات کا ذکر ہے وہ اپنی تین اغراض کے اعتبار سے قابل تحقیق ہیں۔ وہ تین آلات یہ ہیں۔ گراموفون۔ ٹیلیفون۔ ریڈیو اور تین اغراض یہ ہیں اصوات مباحہ۔ اصوات محرمہ۔ اصوات طاعات۔ اور ان تینوں اصوات کے بعض احکام مشترک ہیں۔ اور بعض مخصوص غیر مشترک۔ احکام مشترکہ یہ ہیں کہ اصوات مباحہ مباح اور اصوات محرمہ حرام۔ اور اصوات طاعات کی نفس ذات کا مقتضا تو اشتراک حکم ہی تھا مگر ایک عارض کے سبب اس میں تفصیل ہوگئی اور وہ عارض ان آلات کا لہو کیلئے موضوع ہونا یا نہ ہونا ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ جو آلہ لہو ہی کیلئے موضوع ہے ان اصوات طاعات کے سماع کیلئے اس کا استعمال ناجائز ہے اور جو لہو کیلئے موضوع نہیں اس کا استعمال ان اصوات طاعات کیلئے جائز ہے۔ اب اس کی تعیین باقی رہی سو دونوں کی حالت تو پہلے سے معلوم ہے یعنی ٹیلیفون کا لہو کیلئے موضوع نہ ہونا اور گراموفون کا لہو کے لئے موضوع ہونا۔ سو ان کا حکم بھی ظاہر ہے کہ ٹیلیفون کا استعمال ان اصوات طاعات میں جائز ہے اور گراموفون کا ناجائز۔ اور قواعد سے یہ حکم ظاہر ہے مگر تبرعاً ایک خاص حدیث بھی اس کی تشبیہ و تائید کیلئے مع تقریر استدلال نقل کئے دیتا ہوں۔ حدیث یہ ہے۔ فی المشکوٰۃ۔ باب اعلان النکاح الفصل الاول بروایۃ البخاری عن الربیع بنت معوذ بن عفراء قالت جاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فدخل حین بنی علی فجلس علی فراشی کمجلسک منی فجعلت جویریات لنا یضربن بالدف ویندبن من قتل من آبائی یوم بدر اذ قالت احداھن وفینا نبی یعلم ما فی غد۔ فقال دعی ھذہ وقولی بالذی کنت تقولین۔ قال الشیخ الدھلوی فی اشعۃ اللمعات فی شرح الحدیث وگفتہ اند کہ منع آں حضرت ازیں قول بجہت آنست کہ دروے اسناد علم غیب است بآنحضرت پس آں حضرت را ناخوش آمد و بعضے گویند بجہت آنست کہ ذکر شریف وے در اثنائے لہو مناسب نباشد۔ اھ میں کہتا ہوں کہ گو اس حدیث کی توجیہ میں دونوں احتمال ہیں اور غور کرنے سے توجیہ ثانی راجح بھی معلوم ہوتی ہے کیونکہ اگر احتمال اول اس کی بنا ہوتی تو ممانعت شدید زجر کے صیغہ سے ہوتی لیکن اس ترجیح سے قطع نظر کرکے بھی علماء امت کا دونوں کا تجویز کرنا واضح دلیل ہے دونوں بناؤں کے فی نفسہ صحیح ہونے کی گویا یہ متفق علیہ ہو پس دوسری توجیہ پر تقریر استدلال یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف مجلس لہو میں ذکر طاعت پر نکیر فرمایا حالانکہ یہاں آلہ ذکر یعنی زبان لہو کیلئے موضوع نہیں صرف قرآن فی المجلس کو منع میں مؤثر قرار دیا۔ سو جہاں خود آلہ ان اذکار کا لہو کیلئے موضوع ہو وہاں تو قبح و شناعت بہت زیادہ ہوگی۔ اس تقریر سے گراموفون اور ٹیلیفون میں قرآن مجید

الدلائل اما من الآیات فالاول قال اللہ تعالی والذین یؤذون المؤمنین والمؤمنات بغیر ما اکتسبوا فقد احتملوا بہتانا واثما مبینا۔

والثانی قال اللہ تعالی والذین اذا اصابہم البغی ہم ینتصرون الی قولہ ولمن انتصر بعد ظلمہ فاولئک ما علیہم من سبیل۔

والثالث قال اللہ تعالی یا ایہا الذین آمنوا لا یسخر قوم من قوم الی قولہ تعالی ولا یغتب بعضکم بعضا۔

واما من الروایات فالرابع قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سباب المسلم فسوق متفق علیہ

والخامس قال صلی اللہ علیہ وسلم لیس المؤمن بالطعان ولا باللعان ولا الفاحش البذی رواہ الترمذی والبیہقی فی شعب الایمان۔

والسادس قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی علامات النفاق واذا خاصم فجر قال علی فی المرقاۃ ای شتم ذکرہما من المشکوۃ۔

واما من الدرایات فالسابع فی احیاء العلوم فلعن الاعیان فیہ خطر لان الاعیان تتقلب فی الاحوال۔

والثامن فیہ ایضا اعتبرت الرخص فی ذکر مساوی الغیر ہو غرض صحیح فی الشرع لا یمکن التوصل الیہ الا بہ فیدفع ذلک اثم الغیبۃ وہی ستۃ امور الی قولہ ولا نحن نسلم من الشر

والتاسع فیہ ایضا وکل ہذا یرجع الی استحقار الغیر والضحک علیہ استہانۃ واستصغارا

واما من الحکایات فالعاشر روی البخاری فی کتاب التفسیر عن سعید بن جبیر قال قلت لابن عباس ان نوفا البکالی یزعم ان موسی صاحب الخضر لیس ہو موسی صاحب بنی اسرائیل فقال ابن عباس کذب عدو اللہ انتہی الی ان قال الشیخ الکرمانی قالہ تغلیظا فی حالۃ الغضب والزجر کان یہون اصل الحسن فی الایمان والاسلام وایضا فی الحاشیۃ فی کتاب العلم باب ما یستحب للعالم الی قولہ عدو اللہ قال انما ہذا علی سبیل الزجر والانکار وہذہ الالفاظ مستو قال ابن التین لم یرد ابن عباس اخراج نوف عن ولایۃ اللہ ولکن قلوب العلماء تنفر اذا سمعت غیر الحق فیطلقون امثال ہذا الکلام لقصد الزجر وحقیقتہ غیر مراد اہ۔

المسائل ان دونوں مضمونوں سے یہ مسائل ثابت ہوئے۔

اول۔ بدون حجت شرعیہ کے کسی کی طرف خصوص دین کی طرف کسی قول یا فعل قبیح کا منسوب کرنا بہتان اور صریح گناہ ہے اور خصوص در خصوص کسی مقربان حضرت نبوت وغیرہا پر جو ملوک خاصہ حیثیت سلطنت نبویہ میں اسکا بہت قبیح ہے۔

دوم۔ بعد ثبوت شرعی کے بھی بدون ضرورت شرعیہ اس کا تذکرہ کرنا جب کہ منسوب الیہ کو ناگوار ہو غیبت حرام اور معصیت ہے۔

سوم۔ البتہ ضرورت شرعیہ سے اسکی اجازت ہے اور منجملہ ان ضرورتوں کے کسی مسلمان یا مسلمانوں کو ضرر سے بچانا بھی ہے خواہ وہ ضرر دنیوی ہو یا دینی۔

چہارم۔ لیکن اس ضرورت مذکورہ سے بھی تذکرہ میں یہ واجب ہے کہ سب و طعن و تمسخر و تحقیر اور لعن و شتم اور گالی اور خصوص ایسے کلمات سے جو عرفاً کفار و فجار کے حق میں استعمال کئے جاتے ہیں احتراز کیا جاوے اگر واسطے شریعت کسی قول و فعل پر رد و انکار کرنا ہو تو حدود شرعیہ کے اندر عبارات کا استعمال کرے مثلاً فلاں امر بدعت ہے معصیت ہے باطل ہے واسطے اسکے جیسے ہی کہ تحریر کی شرکت بحیثیت اسکے کو معصیت اور اس کے اختیار کرنے کو باطل کہا گیا ہے جس کی بالکل نظیر کی تفصیل بھی معروف ہے۔

پنجم۔ البتہ انتقام میں یہ بھی جائز ہے دو شرطوں سے ایک یہ کہ ناشی ہو دوسرے یہ کہ وہ مرسال کسی مستقل دلیل سے علی الاطلاق سے ناجائز نہ ہو مثلاً زید نے عمرو کے والد یا استاذ یا شیخ کو برا کہا تو عمرو کو انتقام کے وقت یہ جائز نہیں کہ وہ زید کے بزرگوں کو برا کہے۔

ششم۔ لیکن اگر غضب علمی کے غلبہ میں احیاناً بلا اختیار کوئی ایسا لفظ نکل جاوے تو معذور سمجھا جاوے گا۔ جیسے حضرت ابن عباس نے نوف بکالی کو عدو اللہ کہہ دیا۔

ہفتم۔ معصیت ہر حال میں معصیت ہے حسن نیت دافع معصیت نہیں ہو سکتی اور نہ نیت سے وہ طاعت نہیں ہو جاتی۔ آیات و روایات مع تصریحات ائمہ الطریق اس کی کافی دلیل ہے۔ مگر اس کی توضیح کے لئے حضرت مولانا گنگوہی کی ایک ارشاد فرمودہ مثال یاد آگئی کہ اگر کوئی شخص شطرنج و گنجفہ کی نقل اس نیت سے منعقد کرے کہ نمازی اور اذان سننے تو آتے نہیں شطرنج دیکھنے کے واسطے جمع ہو جائیں گے۔ پھر سب کو جمع کر کے نماز پڑھا دونگا۔ تو کیا کوئی شخص اس نیت سے نقل کرانے کو جائز کہہ سکتا ہے۔ بلکہ معصیت ہی ہو گی

رسالۃ الاختلاف للاعتراف در تصحیح افراط و تفریط در انساب

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ جیسے ہندوستان کے مسلمان اقوام کے متعلق بعض قومیں دوسری قوموں کی تنقیص و
تحقیر کرتی ہیں اور بعض قومیں اپنے کو باوجود دوسری قوموں میں داخل کرتی ہیں پوچھا گیا کہ یہ دونوں فعل
شرعی قاعدہ سے کیسے ہیں۔ اس کا جواب عرض کرتا ہوں کہ یہ دونوں فعل شرعاً قبیح ہیں۔ پہلا تفریط۔ اور
دوسرا افراط۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ نصوص شرعیہ اس باب میں بظاہر دو قسم کے ہیں ایک مثبت مساوات
و تماثل اور ایک مثبت تفاوت و تفاضل۔ چنانچہ حدیث میں بھی دونوں کو مسلم۔ جہاں ظاہر ہے کہ نصوص میں
تعارض نہیں ہو سکتا ہے۔ اور دونوں کے لئے جدا جدا محمل قرار دیا جائے گا۔ پس نصوص مساوات تو احکام متعلق
آخرت کے باب میں ہیں یعنی آخرت کی نجات کے لئے ایمان و اعمال صالحہ کے مدار ہونے میں سب برابر ہیں۔
اسی طرح اسلامی حقوق میں اور دینی کمال حاصل کرنے کے بعد مقتدا ہونے میں سب برابر ہیں۔ مثلاً سلام و تشمیت
عاطس و عیادت و تشییع جنازہ میں کہ حقوق اسلام ہیں یا تحصیل اوصاف استحقاق امامت کے بعد یا
تحصیل علوم دینیہ کے بعد یا تحصیل کمالات باطنیہ کے بعد امام و استاد و شیخ بننے کے استحقاق میں سب
برابر ہیں چنانچہ بعض شرفاء عرفی بھی سب قوموں کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں اور ان سے علوم حاصل کرتے ہیں
اور ان سے بیعت ہوتے ہیں ان کو بطور خلافت طریق بیعت و تلقین کی اجازت دیتے ہیں چنانچہ خود احقر کے
حضرات کا شاگرد بھی ہے اور بعضے میری طرف سے مجاز طریقت بھی ہیں پس نصوص مساوات کا تو یہ محمل ہے
اور نصوص تفاوت احکام راجع الی المصالح الدنیویہ کے باب میں ہیں جیسے شرف نسب باب نکاح میں کفاءت
کے کہ جو قوم عرفاً اعلیٰ طبقہ کے مشہور ہیں خواہ ان میں بھی باہم اس تفاوت کا شرعاً اعتبار کیا گیا ہے۔
قریش میں بنی ہاشم کا شرف نسبی غیر قریش پر نص میں وارد ہے۔ کفاءت میں قریش کا شرف غیر قریش پر
گو وہ کیسا ہی عربی ہو دلیل شرعی سے ثابت ہے۔ ان نصوص میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ پس اس تفاضل کے یہ
معنے نہیں کہ کوئی قوم اپنے کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو حقیر سمجھے بلکہ صرف بعض احکام ہیں جن کا بیان اوپر گذر چکا
اس تفاضل پر عمل کی اجازت ہے پس جو لوگ اپنے کو بڑا اور دوسروں کی اعتقاداً یا عملاً تحقیر کرتے ہیں یا بلا دلیل
شرعی بڑی قوموں میں داخل ہونے کی کوشش کرتے ہیں یہ دونوں افراط و تفریط میں مبتلا ہیں۔ پہلی جماعت کا
تکبر تو کھلا ہوا ہے کہ دوسروں کو حقیر سمجھا مگر دوسری جماعت والے بھی [illegible] تکبر کا ارتکاب کرتے ہیں

کیونکہ جب ایک قوم سے نکل کر یہ دلیل شرعی دوسری قوم میں داخل ہونے کی کوشش کی تو جب قوم سے نکلنا
نہیں ہوا۔ تو تغیر سمجھا اور اس سے نکلنے کی کوشش کیوں کرتے اور نیز وہ تکبر کے سبب سے جس کے گناہ کا
ارتکاب کرتے ہیں نہیں ہے حدیث میں سخت وعید وارد ہے۔ پھر حال ان احکام کے علم کے بعد دونوں جماعتوں کا
پیدا ہونا جب کہ وہ اور تعزیرات سے توبہ کرے اور تعلیم نصوص کے تحت میں حدود شرعیہ کے اندر ہیں اور باہم ایک
دوسرے کے حقوق کا لحاظ رکھیں اور کمالات وغیرہ حاصل کریں کہ اصل شرف یہی ہے ورنہ دوسرے اسباب
شرف آخرت میں نافع نہ ہوں گے جو کہ مسلمان کا اصلی مقصود ہے وباللہ التوفیق۔ اور یہ سب مضمون مت
اجزائے آیت یایها الناس انا خلقنکم من ذکر و انثی الخ و قولہ تعالیٰ ان اکرمکم عند اللہ اتقکم میں مذکور
ہے۔ احکام آخرت میں مساوات تو صراحۃً ہے قولہ تعالیٰ ان اکرمکم عند اللہ اتقکم یعنی تقویٰ کے دلائل
اکرمیت ہونے میں سب مساوی ہیں اور احکام وغیرہ میں تفاوت قریب بصراحت ہے قولہ تعالیٰ:
وجعلنکم شعوبا وقبائل لتعارفوا تقریر دلالت یہ ہے کہ اختلاف شعوب وقبائل کی غایت تعارف وتناصر
کو فرمایا اور ظاہر ہے کہ تعارف وتناصر احکام وغیرہ میں سے ہے اور خود مقصود بالذات نہیں بلکہ اولہ کے
حقوق خاصہ کے لئے مقصود ہے اور جو حقوق تعارف وتناصر پر متفرع ہوتے ہیں وہ سب احکام متعلقہ
بالمعاملۃ الدنیویہ ہیں جیسا کہ اس طرح یہ دلالت واضح ہو گئی۔ وللہ الحمد علی ما علم ونسئلہ الی
الطریق الاقوم۔

کتبہ اشرف علی عفی عنہ

فی کانپور یوم الغد من انعقاد مومن کانفرنس

۱۹ رجب المرجب ۱۳۵۲ھ

فہرست البدائع

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نوٹ رسالہ ہذا یعنی "بوادر النوادر" میں جس شان کے یہ تین سو مضمون ہیں جو آپ کے سامنے ہیں
ان کے بعد تین سو مضمون اور بھی اسی شان کے جمع کئے گئے ہیں جن میں ہر مضمون کی شرح بدیعہ اور مجموعہ کا
لقب بدائع تجویز کیا گیا۔ اس وقت اس کی طباعت کی گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے صرف فہرست شائع
کیجاتی ہے تاکہ مستقل شائع ہونے تک صرف فہرست کی مدد سے ان مضامین کو تلاش کیا جا سکے۔ پھر اس
کے بعد اگر پانچویں فہرست کی تیاری کا اتفاق ہو جائے اس کی شرح لطیفہ لکھی جائے اور مجموعہ کا لقب
لطائف ہو اور اس کے بعد کے لئے اہل نظر جو سرخی مناسب سمجھیں مثل حقائق و معارف و نکات و دقائق
و بصائر وغیرہ۔ پھر ان مضامین کی معتدبہ مقدار جمع ہونے پر اگر ان کو شائع کیا جائے وہ بوادر کا دوسرا
حصہ ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ اب سہولت کے لئے کہ آئندہ انتخاب مضامین کن کن تالیفات سے ہو یہ لکھا
جاتا ہے کہ بوادر میں موجودہ تین سو مضامین میں کس کس تالیف سے انتخاب ہو چکا ہے تاکہ پھر ان کے علاوہ
سے انتخاب کیا جائے اور بدائع کی چونکہ صرف فہرست مضامین ہی شائع ہو رہی ہے اس لئے اس کے
مضامین کے ماخذ کی فہرست الگ شائع نہیں کیجاتی کہ اسی فہرست سے ماخذ کا انتخاب آسانی سے ہو سکتا ہے

البدائع یعنی چوتھی فہرست یکصد مضامین کی مضامین عجیبہ سے مؤلفہ حضرت اقدس و شائع شدہ
در تصانیف و مواعظ جس کی پہلی فہرست غرائب دوسری عجائب اور تیسری نوادر ہے۔

اس فہرست میں مواعظ سلسلہ تبلیغ کے [illegible] سے [illegible] تک سے انتخاب کیا گیا ہے۔ اور تصانیف میں سے
النور جمادی الاخری ۱۳۵۲ھ سے ذی الحجہ ۱۳۶۰ھ تک سے اور الطرائف حصہ سوم سے اور کلید مثنوی دفتر
اول و دوم از دفتر اول و بیان القرآن سے مضامین لئے گئے ہیں۔

اور سابق فہرستوں میں مندرجہ ذیل کتابوں سے انتخاب ہوا ہے۔

الامداد جلد ۱ [illegible] رجب ۱۳۳۵ھ [illegible] شعبان ۱۳۳۵ھ [illegible] رمضان [illegible] شوال [illegible] صفر ۱۳۳۶ھ [illegible]
ربیع الثانی و جلد [illegible]
و جلد [illegible]
امداد الفتاوی و تتمات و حوادث و ترجیح الراجح۔ ہر پنج جلد۔ تجربہ تربیت السالک۔ اصل الوصول مصالح

الاتقان

انتخاب بخاری شریف

خواب نامہ کبیر اردو ترجمہ کامل التعبیر
تعبیر الرویا
خواب اور ان کی تعبیرات سے متعلق سب سے جامع کتاب

تقلید ائمہ اور مقام ابو حنیفہ

سائنس اور اسلام

سائنس اور اسلام

ادارہ اسلامیات لاہور

بوادر النوادر

اسلام کا اقتصادی نظام

تالیف

ادارہ اسلامیات